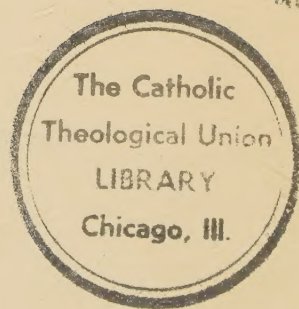
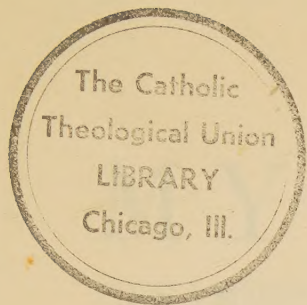


MYSTERIUM



W
04
17998m

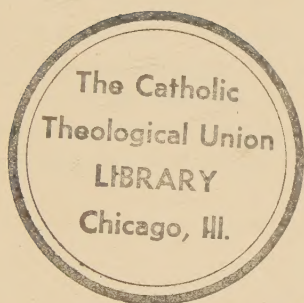


MYSTERIUM

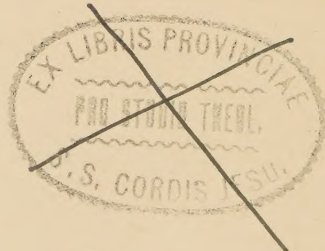
GESAMMELTE ARBEITEN LAACHER MÖNCHES

*Josephus v. Josephus. Johann
Johannes Honer
an*

Fr. Conradin, O. F. M.



WITHDRAWN



264.04
M 998m



VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER I. W.

Imprimi potest

Ex Abbazia S. Mariae ad Lacum, die 5. Novembris 1925

† Ildefonsus, Abbas.

Imprimatur

Monasterii, die 11. Novembris 1925

Nr. 6725

Meis
Vicarius Eppli Gnls.

Inhalt

	Seite
Kirche und Mysterium von Abt Ildefons Herwegen	1
Altehristlicher Kult und Antike von Odo Casel	9
Die Messe als heilige Mysterienhandlung von Odo Casel	29
Zur Idee der liturgischen Festfeier von Odo Casel	53
Das Kirchenjahr von Simon Stricker	63
Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie von Athanasius Wintersig	79
Liturgische Erneuerung und Kirchenkunst von Prior Albert Hammenstede	105
Anmerkungen und Belege	119

25.936



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-ABV-051

Kirche und Mysterium

von

Abt Ildefons Herwegen

Unter den religiösen Problemen der Gegenwart ist die Frage nach der Kirche die entscheidende. Vor allem gilt das für die Suchenden. Aber auch für die in der Kirche Lebenden ist die Erfassung ihres Wesens von weitesttragender Bedeutung. Können doch auch die Gläubigen die Zeiten und Welten umfassende Aufgabe der Kirche nur lösen, wenn sie deren Sinn aus dem innersten Wesen der Kirche begreifen. Sehen sie aber Wesentliches in Nebenerscheinungen, so werden die wertvollsten Kräfte an äußere Dinge verschwendet, die doch nur der Entfaltung des Wesenskernes zugute kommen dürfen.

Wir haben uns allzusehr daran gewöhnt, mit dem Worte „Kirche“ zuerst den Gedanken an die Länder und Völker aller Zonen umspannende Organisation und an deren Durchbildung in allen Einzelheiten hierarchischer und genossenschaftlicher Art zu denken, die auch dem Außenstehenden einen überwältigenden Eindruck machen. Aber weder die tiefgreifende geistige Macht der Kirche, noch ihr zeitweise starker politischer Einfluß, weder ihre sozial aufbauende Menschenliebe, noch ihre schöpferische Kulturkraft machen ihr Wesen aus. Alles das ist irdisch, menschlich und könnte auch von anderen Gesellschaftsgebilden, wenn auch in anderer Weise, erreicht werden. Das tiefste Wesen der Kirche ist göttlich, göttliches Leben in menschlicher Körperhaftigkeit. Um es in seinem eigentlichen Sein zu erfassen, müssen wir auf die Menschwerdung des Gottessohnes zurückgehen.

„Gott ist uns aufgeleuchtet im Antlitze Jesu Christi“¹, in der Inkarnation des Göttlichen, in der Aufnahme des Menschlichen in die Gottheit. Das ist das „Mysterium, das verborgen war von Ewigkeit und alters her, nun aber seinen Heiligen offenbart worden ist“: Lebendiges Durchdrungenwerden und Durchdrungensein des Menschlichen vom Göttlichen. Was zuerst am Haupte wirklich ward, setzt sich fort in den Gliedern unter dem Haupte Christus, im Leibe Christi, welcher die Kirche ist². Deshalb ist die Kirche das Mysterium, die Form der Inkarnation des Göttlichen, die nach der Himmelfahrt Christi in der jetzigen Heilsordnung uns nahe geblieben ist. In diesem Sinne ist die Kirche der auf Erden fortlebende Christus.

Wie Christus vom Himmel herniederstieg, den Menschen das göttliche Leben zu bringen — „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben, es in aller Fülle haben“ —, so ist das nunmehr die Wesensbestimmung der Kirche. Es begegnen sich also in der Kirche einerseits der Wille Gottes, uns sein göttliches Leben mitzuteilen, andererseits

das tiefste Sehnen des Menschen, das in den antiken Mysterienreligionen einen besonders starken Ausdruck fand: auf Erden schon an einem Übermenschlichen, Übernatürlichen, am göttlichen Leben Anteil zu haben, aus ihm und in ihm zu leben.

Fragen wir uns nun, welche von den vielen Auffassungen über das, was das Wesen der Kirche ausmacht, am tiefsten an die Quelle und Seele des Mysteriums der Kirche führt, so müssen wir uns zunächst sagen, worin das Wesen der Kirche nicht liegt.

Sicherlich nicht in ihrem Rechtscharakter. Zwar wäre es falsch, das Recht der Kirche, das doch sakrales Recht ist, rein philosophisch-juristisch zu betrachten. Eine theologische Würdigung wird vielmehr erkennen, daß „Kirchen-Recht“ durchaus kein Widerspruch in sich selbst, sondern als äußere Umfriedung des göttlichen Lebens in der Kirche durchaus möglich ist, und daß sich in ihm Gott als der Inbegriff von Gerechtigkeit und Ordnung im Menschlich-Irdischen gegenwärtig offenbart. Andererseits liegt aber auch auf der Hand, daß gerade im Recht der Kirche das von ihm gehütete göttliche Leben in ihr am wenigsten hervortritt.

Das Wesen der Kirche ist aber auch nicht in ihrer hohen Sittlichkeit zu suchen. Ohne Zweifel nähert sich diese Sittlichkeit schon stärker dem Brennpunkt des göttlichen Lebens der Kirche als das Recht. Sie bleibt aber dennoch nur Vorstufe und nachher auch selbstverständliche Auswirkung des eigentlichen religiösen Lebens der Menschenseele. Als Gesetzgeberin und Wächterin des Sittenlebens ist die Kirche noch nicht Spenderin des göttlichen Lebens im seinsmäßigen, ontischen Sinne.

Endlich stellt sich das Wesen der Kirche auch nicht dar in der Verkündigung des Evangeliums und in dem dogmatischen Lehramt. Durch die gläubige Annahme der Botschaft vom Heilswirken Christi, des Gotteswortes und der daraus sich ergebenden Dogmen kommt man dem göttlichen Leben sehr nahe — sie ist unerläßliche Vorbedingung dazu —, aber das göttliche Leben in seiner Fülle empfängt eine Seele nicht dadurch, daß sie daran glaubt. Es muß ihr noch eigens zugewandt und vermittelt werden.

Alles das, Recht, Sitte und Dogma, ist auch dem Katechumenen zugänglich. Der Rechtscharakter der Kirche zeigte sich ihm, wenn er sich anmeldete und in die Tauflisten eintragen ließ. Dann sagte man zu ihm: „*Si uis ad uitam ingredi, serua mandata*, Wenn du zum Leben eingehen willst, so beobachte die Gebote.“ Die Kirche verlangte von ihm eine Bekehrung des sittlichen Wandels nach den hohen Anforderungen des Christentums. Ihre Lehrautorität übergab ihm die vier heiligen Evangelien und das Dogma in der Form des Apostolischen Symbolums. „Was wünschst du von der Kirche Gottes?“ Mit dieser Frage empfängt der Priester den Täufling, und dieser antwortet: „Den Glauben.“ Der Glaube aber ist noch nicht das göttliche Leben ganz, es

beginnt erst, wenn der Glaube schon da ist, er bahnt den Weg zu ihm. „Der Glaube aber, was gibt er dir?“ „Das ewige Leben.“

„Wenn wir einen Katechumenen fragen — sagt der hl. Augustinus —, ‚Glaubst du an Christus?‘, so antwortet er: ‚*Credo*, ich glaube‘ und er bezeichnet sich mit dem Kreuze: er trägt es auf der Stirne und schämt sich des Kreuzes seines Herrn nicht. Seht also, er glaubt an seinen Namen. Fragen wir ihn aber: ‚Issest du das Fleisch des Menschensohnes und trinkest du sein Blut?‘, so versteht er nicht, was wir sagen, weil Jesus sich ihm noch nicht anvertraut hat“³. Solange also der Mensch die Kirche nur als Rechtsinstitution, als Sitten- und Lehrautorität erfährt, befindet er sich gleichsam erst im Katechumenat, geht er erst der Seele der Kirche entgegen. Ihr Mysterium offenbart sich ihm erst, wenn sich ihm der Kultus erschließt, wenn Christus sich ihm anvertraut, wenn er das Fleisch und das Blut des Menschensohnes empfängt; wenn er, mit der Taufe beginnend, durch das kirchliche Mysterienleben hindurchschreitet bis zur letzten heiligen Ölung.

Schon im Katechumenat zeigt sich, daß christliches Recht, christliche Sitte, christliches Dogma dem einzelnen Menschen nicht unmittelbar von Gott, sondern durch die Hand der Kirche vermittelt werden. Der Priester fragt den Taufkandidaten nicht: „Was wünschst du von Gott?“ sondern: „Was wünschst du von der Kirche Gottes?“ Bestimmung der Kirche ist es also, an Christi Stelle den Menschen das göttliche Leben zu vermitteln. Darum ist die Grundformel des christlichen Lebens nicht ein irgendwie geartetes „Gott und ich“, sondern „Gott-Christus, Kirche und ich“. Gott gibt in Christus sein göttliches Leben der Kirche, damit sie es den Menschen weitergebe. Der Vorgang der Verleihung heiligmachender Gnade vollzieht sich also in der Regel nicht in der Weise, daß Gott das Individuum unmittelbar begnadet (wie bei der Begierde- und Bluttaufe) und daß dieses in seiner Begnadung dann auch ein „Gliedbewußtsein“⁴ hat, d. h. ein freudiges Wissen darum, daß auch andere begnadet sind, sondern: Gott vertraut die Verwaltung der heiligmachenden Gnade der Kirche an; das Individuum ist in der Kirche, darum wird es wie alle anderen als Glied der Kirche begnadet.

In dieser indirekten Vermittlung des göttlichen Lebens liegt keine Abschwächung desselben; denn wie Christus, obgleich er zunächst eine erlöste Menschheit begründen wollte, doch auch für das Heil eines jeden einzelnen starb, als ob er der einzige wäre, der erlöst werden sollte, so wird auch das göttliche Leben, das Gott der Kirche durch den Heiligen Geist Christi mitteilt, doch in seiner Fülle auch jeder einzelnen Seele so zuteil, als ob sie die einzige wäre, die Gnade empfängt. „*Ecclesia in populis siue anima in singulis Deo Uerbo quasi sponso innubit aeterno*, die Kirche in den Völkern oder die Kirche in den einzelnen vermählt sich dem Gott-Logos als dem ewigen Bräutigam“⁵. So ist die Kirche Christi Braut, wie Paulus sagt, aber auch die einzelne

Seele, wie Clemens von Alexandrien es zuerst aussprach. Nicht als ob die Kirche zur Seele verengt und die einzelne Seele die Kirche wäre, aber sie ist der Typus der Kirche, ihr Abbild: die Seele wird ebenso mit göttlichem Leben erfüllt wie der Antityp und das Vorbild, die Kirche selbst. Die Seele weitet sich gleichsam zur Kirche aus.

Das göttliche Leben ist in der Gnadenvermittlung des *corpus Christi mysticum* das Leben Christi. Die alles umfassende Mittlerschaft Christi bringt es mit sich, daß das religiöse Leben des Christen nicht zunächst Gottesmystik ist, sondern vielmehr Christumystik. Diese ist aber keineswegs weniger wertvoll als die Gottesmystik, wohnt doch in Christus „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“⁶.

Diese Christumystik ist Kultmystik. Sie vollzieht sich in objektiven Mysterienhandlungen, d. h. Handlungen, durch die Christus mit seinem ganzen Leben und Wirken — mit seiner ganzen Erlösungstat auf Erden gegenwärtig gesetzt wird. Die Wirkung dieser Mysterienhandlungen ist nicht so sehr psychologisch und ethisch, d. h. in der Sphäre des Erlebnisses und der Sittlichkeit liegend, als vielmehr metaphysisch und sakral, d. h. sie beruht auf der seinsmäßigen Mitteilung eines in sich heiligen (ontisch heiligen) Lebens, des göttlichen Lebens: *consortium diuinae naturae*⁷.

Die kultische Mysterienhandlung, d. h. das sakramental-liturgische Leben, ist so sehr das, was das Wesen der Kirche ausmacht, daß ohne dasselbe weder in der Kirche, noch in den einzelnen Gläubigen das göttliche Leben wohnen könnte. Dadurch, daß die Kirche es den Gläubigen in diesen Mysterienhandlungen mitteilt, macht sie dieselben zu Typen ihrer selbst und erneuert sich so selbst in der Gesamtheit der in ihr geborgenen Einzelseelen. Andererseits gibt es auf die Dauer ohne Anteilnahme am kultisch-sakramentalen Leben in der Kirche — trotz der Anerkennung ihrer Lehr- und Sittenautorität — für die Gläubigen keine Möglichkeit, in Verbindung mit dem Leben Christi zu bleiben.

Sprachen wir bisher mehr von dem Formalen am Mysterium der Kirche, so wenden wir uns nun seinem Inhalte zu. Das göttliche Leben der Kirche strömt in den verschiedenen Mysterienhandlungen, vorab in den heiligen Sakramenten.

In der heiligen Taufe betätigt die Kirche auf kultische Weise ihre Mutterschaft. Sie muß das tun, um Christi Leben auf Erden fortzuerhalten. Der Täufling erwartet, wie wir hörten, von der Kirche „das ewige Leben“. Indem das Sterben und Auferstehen Christi in ihm wirklich gesetzt wird, stirbt er seinem bloß menschlichen Leben ab und nimmt die *uita aeterna* als das Leben des verkörperten Christus und als Leben der Kirche in sich auf — mit einem Worte das Leben des mystischen Christus. Die Taufe bewirkt also erstens die Menschwerdung des mystischen Christus in unserer Seele, das Eingehen der Fülle des göttlichen Lebens in uns; zweitens unsere Eingliederung in den mystischen Christus, d. h. in Christus und die Kirche. Weiter eine

erste Anteilnahme am königlichen Hohenpriestertum Christi, die in der heiligen Firmung zur Fülle des allgemeinen Priestertums der Gläubigen vertieft wird. Diese Teilnahme der Gläubigen am Hohenpriestertum Christi beruht nach der Lehre des hl. Thomas auf dem Tauf- und Firmcharakter, der der Seele unauslöschlich eingeprägt wird⁸. Wie insbesondere in der Richtung des allgemeinen Priestertums, so ist die Firmung auch überhaupt eine Befestigung, Vertiefung und Entfaltung der Taufgnade. Sie schafft darum den Vollbürger im Reiche Christi und vollendet das Wachstum der Kirche.

Die Eucharistie ist das objektive Gedächtnis und die reale Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Christi, insbesondere seines Opfertodes und seiner Auferstehung, wodurch für die heutige Kirche *opus nostrae redemptionis exercetur*⁸, das Werk der Erlösung ausgeübt wird. Auf Grund nun unserer Eingliederung in den mystischen Christus und der Teilnahme an seinem Priestertume können wir in der Eucharistie an dem hohenpriesterlichen Opferleben Anteil nehmen. Daraus ergibt sich für unser Sein, Leben und Tun eine innige Verbindung mit Christi Wesen, Leben und Wirken, die einer Konsekration unseres Seins gleichkommt. Die heilige Kommunion ist der Höhepunkt und Ausdruck dieser engen Lebenseinheit. Wie die Eucharistie ein Hineinwachsen der Seele in den mystischen Christus bedeutet, so ist sie gleichzeitig die höchste Verwirklichung des kirchlichen Gemeinschaftsgedankens und die Quelle für dessen lebendige Betätigung in der sittlichen und sozialen Ordnung. Durch die Umwandlung des Christen in Christus nimmt die heilige Eucharistie den Gläubigen allmählich das Allzumenschliche und läßt sie so immer reiner das Bild Christi in ihren Seelen ausprägen. Durch diese Vervollkommnung des einzelnen wird naturgemäß auch die Kirche das göttliche Leben reiner und vollkommener in sich tragen.

Die heilige Buße nimmt diejenigen Glieder wieder in die Gemeinschaft der Heiligen auf und haucht ihnen neu das göttliche Leben ein, die durch die Sünde das heilige Gottesleben aus sich vertrieben und die Verbindung mit dem mystischen Christus gelöst hatten.

Die heilige Ölung stellt die Taufgnade in ihrer ganzen Frische und Ursprünglichkeit wieder her und bereitet vor zum Eingang in die himmlische, triumphierende Kirche, wo das göttliche Leben ohne Mysterienhandlung in die Verklärten einströmt.

Die heilige Ehe verwirklicht zwischen Mann und Weib das gleichgnadenvolle Verhältnis, das Christus und die Kirche zu der Einheit des einen mystischen Christus verbindet. In ihrer Fruchtbarkeit bereitet sie der Kirche Mutterwürde und Mutterfreude und verbürgt dadurch die Erhaltung des göttlichen Lebens auf Erden.

Die heilige Priesterweihe erhebt den Christen zum *dispensator mysteriorum Dei*⁹, zum Verwalter der Mysterien Gottes. Der Priester stellt Christus dar als den Bräutigam der Kirche, als den Vater

ihrer Kinder. An Christi Stelle vollzieht er die vitalen Tätigkeiten Christi, durch die er in der Kirche das göttliche Leben weckt und erhält. Hier liegt auch der letzte im Mysteriengedanken wurzelnde Grund dafür, daß die Frau in der katholischen Kirche das Priestertum nicht empfangen kann.

Das Wesen der Kirche ist also: Erfüllt zu sein von dem göttlichen Leben Christi durch seine heiligen Mysterien, die wir in der Liturgie feiern dürfen.

Daher ist eine religiöse Erneuerung aus dem Geiste der Liturgie nichts anderes als der Wille zu dem göttlichen Leben in der Kirche.

Altchristlicher Kult und Antike

von

Odo Casel

Die religionsgeschichtliche Forschung, die zwar schon wertvolle Ergebnisse erzielt hat, aber doch noch mitten im Flusse ist, noch um Methode und Zielsetzung ringt, hat wesentlich dazu beigetragen, unsere Auffassung von der Antike zu verändern. Man möchte es beinahe bedauern, daß das klassische Ideal, wie es sich der Neuhumanismus aufgebaut hatte, wie es seine Dichter, ein Schiller, ein Hölderlin, priesen, immer mehr sich aufgelöst hat. Aber wir dürfen hoffen, daß mit der steigenden Überwindung des Relativismus uns das Vorbildliche, Klassische an der Antike in erweiterter und vertiefter Form wiedergegeben wird und daß dann auch die unbestechliche Geschichte ihr Ja zu diesem Ideale sagen kann. Der neuzeitliche Individualismus, der sich in dem Liberalismus und dem sog. Idealismus auswirkte, verstand ja nur eine Seite der Antike, eben jenen rationalen, wissens- und willensstolzen Zug des Griechentums, der die Griechen befähigte, Meister der Wissenschaft und der ästhetischen Kultur zu werden, der aber für andere tieferliegende, dunklere Bezirke des geistigen Lebens keine Verständnismöglichkeit besaß. Die Herrschaft des Liberalismus aber ist vorbei. Unser gesamtes Geistesleben, an der Spitze die Philosophie, beginnt sich von dem überspitzten Subjektivismus, der nur abstrakte Geistesarbeit anerkennt, zurückziehen und wieder Augen für das Objektive, Konkrete, Gemeinschaftliche zu haben. Man will nicht mehr bloß selbstherrlich und enggeistig konstruieren; man beugt sich vielmehr gerne dem Naturgegebenen, man lauscht den Stimmen der Geschichte, der Völker, der Seelen. Man begnügt sich nicht mehr mit den vom Lichte des Alltags erhellten Bezirken des bloßen Verstandes, sondern sucht in die dunklen, aber von geheimnisvollen Lichtern durchfunkelten Gründe der Mystik einzudringen und läßt sich selbst von dem dort oft üppig wuchernden Gestrüpp nicht zurückhalten. Nur ein Ausfluß dieser allgemeinen Wandlung war es, wenn in der Altertumswissenschaft das Verständnis wuchs für den vom Liberalismus verabscheuten Orient mit seiner mystischen Tiefe und Weite; wenn man die altchristlichen Schriften trotz ihrer unklassischen Form mehr und mehr in die Philologie einbezog; ferner auch, wenn man das römische Wesen mit seinem nüchternen, aber großzügigen Gemeinsinn mehr zu schätzen begann. So ergab es sich naturgemäß, daß man nicht mehr bloß den Hellenen als Vorbild hinstellte, sondern dem Zeitalter des Hellenismus, in dem erst die Antike sich in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Weltbedeutung offenbart, gerechter wurde. So schwand zwar das klassische Ideal des

Neuhumanismus vor dem prüfenden Auge der unerbittlichen Geschichte dahin. Aber es prägt sich nun immer mehr ein neues Vorbild aus, in dem das Beste und Edelste der klassischen Zeit bewahrt bleibt und das doch unserer Zeit ungleich wertvoller ist, weil es umfassender, weltweiter ist. Der Expressionismus unserer Tage ist eine weit über das Ziel hinausschießende Gegenströmung gegen den Naturalismus; aber aus seinem Schoße kann ein geläuterter klassischer Stil hervorgehen, der nun, wozu jene Anbetung der Natur nie reichte, imstande ist, die tiefsten Ahnungen des Menscheingeistes in einer auf das Wesentliche, Notwendige gehenden Form auszudrücken, besonders auch auf religiösem Gebiete. Ähnlich ist der Hellenismus über das klassische Ideal hinausgeschritten, hat sich zunächst dem Naturalismus ergeben, dann aber durch seine Verbindung griechischer Klarheit und Form mit orientalischem, formlosem Tiefsinn jenen Zeiten die Möglichkeit geschaffen, ihren Inspirationen über das Übersinnliche Ausdruck zu geben und sie dadurch zur Reife zu bringen. Gerade dadurch aber war er, wie wir noch sehen werden, befähigt, dem so übersinnlichen christlichen Gedanken und Kulte dienstbar zu werden.

Auf dem Gebiete der Religionsforschung war die Abkehr von der neuhumanistischen Auffassung der Antike besonders tiefgehend. Auch die sog. klassischen Jahrhunderte bekamen ein neues Gesicht. Sie waren nicht mehr bloß eine Zeit schöner, harmonischer Menschlichkeit, sondern zugleich von ernstem Ringen um das Göttliche erfüllt. Selbst bei Homer fand man hinter der bezaubernden Schauseite ritterlichen Heldentums das Grauen vor dem furchtbaren Rätsel des Daseins. Neben den ewigklaren Apollon trat Dionysos mit seinem wilden Jubel und seiner leidenschaftlichen Trauer. Der sonst so verstandesklare, selbstbewußte Grieche lernte, angeregt von der aus den Tiefen des Volkes wieder hervorbrechenden ureinheimischen, vorgriechischen Religiosität und von der Berührung mit dem Orient, die Schauer einer Verstand und Willen berausenden und mit sich fortreißenden Mystik kennen und lieben. Zwar suchte er sie bald in seine rationale Klarheit zu gießen, aber es blieb ihr doch das Mysterion des Irrationalen. Daneben wucherte der primitive Volksglaube weiter, mit seinen uralten Kultformen, naturgebunden, oft finster, roh, für unser Empfinden abstoßend, und doch ursprünglichste Strebungen des religiösen Sinnes enthüllend, voll Lebenswärme und Naturnähe. Gerade die Erforschung der älteren Mystik und der Volksreligion hat gezeigt, wie große Bedeutung dem Kulte zukommt. Es war ebenfalls nur eine Auswirkung der erhöhten Aufmerksamkeit auf das Konkrete, Wirkliche, wenn man nun nicht mehr bloß der „Religiosität“ höherer, verfeinerter Kreise Beachtung schenkte, sondern mit Vorliebe die gottesdienstliche Aktion betrachtete, den Kult in seiner primitiven Konkretheit, in dem die unphilosophische, naturwüchsige Frömmigkeit des einfachen Menschen in ihrer dem nüchternen Verstande naiv vorkommenden Frische sich

äußert; oder wenn man die Mysterienbräuche studierte, die in so plastischer Art dem Sehnen des Menschen nach Vereinigung mit dem Göttlichen Ausdruck gaben. Hier weht der unverfälschte, geheimnisvolle Odem echter Religion, die sich in der dünnen Luft philosophischer Gedankenarbeit wie auch in der überfeinerten Sphäre bloß ästhetischer Dichtung leicht verflüchtigt oder doch abschwächt.

Neben dem Kulte begann man auf die Kreuzungen zu achten, die Kult und philosophische Religiosität eingingen. Man lernte bei Männern wie Pythagoras und Platon den mystischen Einschlag ihrer Philosophie, den sie nicht zum mindesten gerade dem Mysterienkulte verdanken, zu schätzen. Dieses Studium einer höheren religiösen Lage kann vor einer Überschätzung des Kultes, die nicht immer vermieden wurde, bewahren. Auch in dieser Höhenschicht lebt echtes religiöses Empfinden. Es ist aber wohl zu beachten, daß gerade diese höhere Religion, je wärmer und lebensvoller sie ist, um so mehr nach irgendeiner Verbindung mit dem Kulte sucht und so anerkennt, daß die Religion ohne Kult nicht lebensfähig ist. Eine Frömmigkeit ohne Kult ist eine Lebensanschauung, eine Stimmung, keine Religion. Wo Kult und Philosophie sich zu vereinigen suchten, ging der Drang immer mehr von der Philosophie als vom Kulte aus. Der Kult blieb leicht in seiner selbstgenügsamen Primitivität; dagegen suchte die Philosophie gerne frische Kraft aus dem blutvollen Volkskulte zu ziehen, zugleich ihn aber zu sich emporzuheben und sich annehmbarer zu machen durch eine Vergeistigung, die jedoch oft, zumal bei der Stoa, eine Rationalisierung war. Besser gelang es Neupythagoreern und Neuplatonikern, Kult und geistige Mystik zu vereinigen. Aber zu einer wirklich harmonischen Ehe zwischen den beiden ungleichen Gatten ist es im Altertum nicht gekommen. Ein Teil oder beide mußten von ihrem Wesen opfern. Ein vollständiges Ineinanderaufgehen ist nie zu beobachten; sollte sich doch hier oft ganz Junges mit ganz Altem verbinden. Trotzdem ist das Streben nach geistiger Durchdringung und Verfeinerung des Kultes neben dem mehr instinktiven Volkskulte sehr zu beachten, besonders auch zu fragen, ob es etwa im Christentum weiterlebte und sein Ziel fand.

Die Entdeckung, ja gewisse Überschätzung des Kultes hatte ihre bedeutenden Folgen für die Erforschung des alten Christentums. Wohl hatte man seit den Zeiten des Humanismus auch die Geschichte des christlichen Gottesdienstes in den Kreis der Wissenschaft gezogen. Aber die Hauptarbeit blieb immer der Dogmatik, Mystik, Moral, dem Kirchenrecht gewidmet. Und auch jene, die die älteren liturgischen Texte hervorzo-gen und bearbeiteten, blieben meist bei einer mehr äußerlichen Sammelarbeit oder doch beim Studium der späteren Entwicklung der östlichen oder westlichen Liturgie stehen. Jetzt erkannte man auf einmal den Kult als das eigentliche Herz auch der christ-

lichen Kirche, zumal in ihrer Frühzeit; man suchte ihn, unterstützt von der vergleichenden Religionsgeschichte, bis in seine letzten Wurzeln zu verfolgen, seine tragenden Ideen aufzudecken und seine spätere Entwicklung auf dieser Grundlage gesetzmäßig zu begreifen. Schon weil man den Kult zuerst an der Antike studiert hatte, ergab sich ein Vergleich zwischen antikem und christlichem Kult. Ferner stellte sich das Problem ein, ob etwa der christliche Kult einfach eine Fortsetzung des antiken sei. Wenn auch diese Frage immer mehr im Sinne der Selbständigkeit des Christentums entschieden wird, bleibt eine vergleichende Betrachtung des antiken und christlichen Kultes ein überaus wichtiges Hilfsmittel für die Erkenntnis des Werdens und Wesens der christlichen Liturgie. Wir sehen jedoch in unserm Aufsatz von allen Einzelfragen ab und stellen nur im allgemeinen die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Kultes zum antiken. Es ist dies in erster Linie ein Suchen nach dem Wesen christlicher Liturgie. Die Antike ist ja für uns nicht nur eine Geschichtsperiode, sondern das Wort bezeichnet zugleich eine bestimmte Art, die Welt zu betrachten. Unser Problem geht deshalb auf die Frage hinaus: Ist der christliche Kult seinem Wesen nach „antik“?

Die neuere Religionsforschung hat die zentrale Stellung des Kultes in der antiken Religion festgestellt. Wenn im Christentum der Kult ebenfalls zentral ist, so ist unsere Frage damit schon zum Teile beantwortet.

Die Nachrichten über das christliche Leben der ältesten Zeit lassen, so spärlich sie sind, doch erkennen, daß es im gemeinsamen Gottesdienste gipfelt. Schon rein äußerlich spielen sich jene Akte, in denen der Beginn des neuen christlichen Geistes und sein Wachsen in den Seelen sich ausdrückt, im Gemeinschaftsdienste ab. Das stille Keimen des Christusglaubens ist mehr in der einzelnen Seele verborgen, aber schon der Eintritt in den Christenstand vollzieht sich in einem kultischen Akte, der Taufe, die von Anfang an bei aller Einfachheit deutlich liturgischen Charakter zeigt. Die Gemeinschaft der Christen, die Ekklesia, in die man dadurch eingetreten ist, führt ein eigenes Leben, das seine Äußerung im gemeinsamen, an die Verlesung und Verkündung des Gotteswortes sich anschließenden Beten findet, zunächst im Tempel, dann in Privathäusern; in diesen, die die Apostelgeschichte¹ schon ähnlich wie die Antike als Kulthäuser zu bezeichnen scheint, findet auch die „Gemeinschaft“ (*κοινωνία*) statt, das „Brotbrechen“ und das Mahl unter Freude und Gebet, schon früh als *θυσία*, Opfer und Opfermahl, bezeichnet. All dies geschieht „einträchtig“ (*ὁμοθυμαδόν*). Es sind äußere, gemeinsame Handlungen der Ekklesia, in denen sich die christliche Frömmigkeit offenbart. Selbst die vor den übrigen besonders ausgezeichneten Geistträger betätigten ihre Charismata mit Vorzug vor der versammelten Gemeinde. So ist denn schon rein äußerlich genommen der Kult die hervorstechendste Äußerung

des christlichen Lebens. Das innere Leben der Seelen entzieht sich noch mehr als das äußere unsern Blicken. Aber wenn Formen notwendige Ausprägungen geistigen Gehaltes sind, so sicher bei den alten Christen, die aus ihrer Ablehnung des pharisäischen Ritualismus heraus auch in den Formen Geist und Wahrheit suchten. Wie sehr die Liturgie Ausdruck des innersten Lebens ist, zeigen gelegentliche Äußerungen; so wenn Ignatios von Antiocheia² seine Himmelssehnsucht in eucharistischen Formeln ausspricht: „Keine Freude habe ich an der Speise der Vergänglichkeit noch an den Freuden dieses Lebens. Das Brot Gottes will ich, das da ist Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids stammt, und als Trank will ich sein Blut, d. h. unvergängliche Liebe.“ Man erinnere sich, wie schon in der Didache die Kommunion zur mystischen Sehnsucht nach der eschatologischen Vollendung anregt: „Es komme die Gnade, und dahin gehe diese Welt... Marana tha“³. Hier ist der Kult wirklich objektiver, gemeinsamer Ausdruck innersten, persönlichsten Lebens. Das „eine Brot“, das gebrochen wird, ist für Paulus⁴, für die Didache⁵ und Ignatios⁶ Unterpfand der Einheit der Gemeinde. Die Sonntagsfeier wird zum Symbol der „neuen Hoffnung“ der Christen, die „dem Herrentag gemäß leben, an dem ja auch unser Leben aufging durch ihn und seinen Tod“⁷. Wer sich von Agape und Eucharistia fernhält, zeigt sich dadurch als von der Kirche getrennt und der Auferstehung verlustig⁸.

Der Kult nimmt also eine zentrale Stellung im Leben der alten Christenheit ein. Damit haben wir einen „antiken“ Zug des altchristlichen Kultes festgestellt. Er zeigt deutlich seinen überindividuellen, objektiv gebundenen, gesetzlichen, gemeinschaftsbildenden Charakter. Der einzelne Christ hat sich nicht nur in der Lehre, sondern auch im Frömmigkeitsleben an der Liturgie zu orientieren. „Wie nun der Herr nichts ohne den Vater tat, ihm geeint, weder er selbst noch durch die Apostel, so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Priester. Strebt auch nicht danach, privatim einen euch vernünftig vorkommenden Beschluß zu fassen, vielmehr sei gemeinsam ein Gebet, ein Flehen, ein Denken, eine Hoffnung in Liebe, in untadeliger Freude... Versammelt euch alle wie in einem Tempel Gottes, wie an einem Altar, zu dem einen Jesus Christus...“⁹ Tempel und Altar sind hier Bilder aus dem vorchristlichen Kulte. Vorchristlicher und christlicher Kult spielen in das Wort des Epheserbriefes 5, 2 hinein: „Wer nicht innerhalb des Altarbezirks ist, geht des Brotes Gottes verlustig.“ Ganz christlich ist die Vorstellung Epheser 13: „Bemühet euch, geeinter zusammenzukommen zur Danksagung Gottes und zum Lobe... Nichts ist besser als der Friede...“ Der Kult ist also wie in der Antike so im Christentum eine vom einzelnen unabhängige, ihm als Norm gegebene Größe.

Aber es wäre falsch, antiken und christlichen Kult damit ganz einander gleichzustellen. Denn der letztere zeigt außerdem Eigen-

schaften, die sich in der Antike gar nicht oder nicht in diesem Maße finden. Wir sehen ab von der ungeheuren persönlichen Ergriffenheit, weil man immerhin auf Ähnliches in antiker Mysterienfrömmigkeit hinzeigen könnte. Aber der christliche Kult geht eine solch innige Verbindung mit dem gesamten Leben ein, wie man sie in der Antike nicht beobachten kann. Dort bleibt Kult immer bloßer Kult, wenn er auch zuweilen seinen Einfluß auf das Leben ausübt. Im alten Christentum aber ist Leben und Kult völlig eins. Der Kult erscheint als die notwendige Blüte einer Pflanzung, deren Wurzeln in die tiefsten und feinsten Seelengründe hinabreichen. Lehre, Sittlichkeit, mystische Gottverbundenheit, Liebestätigkeit, Verwaltung, Wohlfahrtspflege — alle finden ihren Mittelpunkt im Kultleben; von dort strahlen sie aus, dort hin münden sie wieder. Inneres und Äußeres ist kaum zu unterscheiden. So heißt z. B. die Taufe „Siegel“ (*σφραγίς*), besonders nach ihrer positiven, geisterfüllenden, vollweihenden Seite hin; Paulus aber spricht ohne erkenntliche Beziehung zum Kulte von dem „Besiegeltwerden mit dem heiligen Geiste der Verheißung“¹⁰. Ähnlich Johannes¹¹: „Ihr habt das Chrisma von dem Heiligen.“ Der Kult behält also einerseits seine beherrschende Stellung, ist aber andererseits doch nicht so ausschließlich maßgebend wie in der Antike. Das ganze Leben und Sterben der Christen ist ein Kultakt. Ignatius spricht davon in Bildern, die aus dem vorchristlichen Kulte genommen sind¹². Paulus betrachtet sich bei der Verkündigung des Evangeliums als den „Liturgen Jesu Christi bei den Heiden, damit die Opfergabe der Heiden annehmbar sei, geheiligt im heiligen Geiste“¹³; er ermahnt die Christen, „ihren Leib darzubringen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer“¹⁴. Die Gemeinde von Lyon sagt von ihren Märtyrern: „Sie wurden geopfert.“ Diese Gedanken finden ihren Ausdruck und zugleich ihre Belebung und Stützung im wirklichen Kulte. Und wenn dieser im Christentum nicht so ausschließlich herrscht, sondern weiterhin durch andere Seiten des religiösen Lebens ergänzt wird, so beherrscht er doch gerade wieder dadurch das gesamte christliche Leben, weil er ja alle seine Strebungen zusammenfaßt und ausspricht. So können wir denn den christlichen Gottesdienst, so sehr sich auch schon jetzt seine Erhabenheit über den antiken Kult herausstellt, im besten Sinne christliche Antike nennen, eine Weiterführung und Veredelung antiken Geistes, nicht eine negative Revolution gegen ihn.

Dringen wir nun tiefer in das Wesen des christlichen Gottesdienstes ein, so finden wir neben und vor den eigentlich kultischen Akten einen Wortgottesdienst, bestehend aus heiliger Lesung, aus Psalmengesang, Gebet und Homilie, wie er in dieser Form der Antike unbekannt, um so mehr aber in der Synagoge zu Hause war. Er stellt eine Stufe der Vergeistigung dar, die der jüdische Kult durchlaufen hat, zumal in der Diaspora. In seiner rationalen Art entspricht

er dem jüdischen Geiste. Gälte er allein im Christentum, so könnte man von einem eigentlichen Kulte gar nicht reden. Aber auch er zeigt in urchristlicher Zeit Elemente, die über bloße Lehre und gemeinsames Gebet weit hinausgehen. Er ist, wie Paulus lehrt, oft von pneumatischen Erscheinungen, besonders der Prophetie, durchweht. Glossolalen, Lehrer, Propheten, Ausleger preisen in mystischer Gott-ergriffenheit den Vatergott durch Christus, erbauen und belehren die Gemeinde, deuten und weisen den Einfacheren. Der Prophet spricht seine gottbegeisterte Danksagung, Eucharistia, die Gemeinde ruft dazu ihr Amen. Das Amen weist auf die jüdische Heimat des Christentums hin, auf die Bestätigung, die die jüdische Gemeinde den Gebetsvorträgen im Tempel gab. Das pneumatische Reden aber ist im ganzen Hellenismus bekannt. Die Eucharistia ist allgemein hellenistische Form höherer Gebetserhebung. Ihre mystische Art ist uns besonders aus den Hermetischen Schriften vertraut und geht hier aus dem inneren Geist einer spiritualisierten Frömmigkeit hervor. Nicht äußere Opfer, ja, strenggenommen, nicht einmal der Laut der Stimme ist es, was der Mensch opfern kann und soll, sondern nur sein gotterfülltes Pneuma, seinen Logos. Da dessen schweigende Hingabe aber schließlich auch eine Form ist, findet sie Ausdruck in der Eulogia oder Eucharistia, der logoserfüllten, freudigen Danksagung für die vergottende Gnosis. Es ist dies kein materielles, sondern ein pneumatisches Opfer. Auch die Christen kennen nur ein geistiges Opfer, den pneumatischen Lobpreis, die Eucharistia, die deshalb auch von dem bevorzugten Geistträger gesprochen wird und in vollem Sinne eine *theología* d. h. eine Rede aus Gott ist. Sie ist ihr Opfer, wie es die ältesten Väter immer wieder betonen. Sie verbindet sich aber, wie wir noch sehen werden, mit einer äußern Kulthandlung, die gerade durch ihre Bezeichnung als Eucharistia in ihrer hohen Geistigkeit gekennzeichnet werden soll. Schon jetzt beobachten wir, wie edle Gedanken der Spätantike ihre Fortsetzung im Christentum finden.

Vorerst betrachten wir noch die Form der Eucharistia. Sie wird in ihrer ältesten Art ohne bewußte Kunst, aber voll des Geistes gewesen sein. Das Pneuma schloß keineswegs edle, gesetzmäßige Formen aus, zumal bei den Propheten, die ja für die Gemeinde verständlich sprachen. Uns ist die Form der Eucharistia erst zugänglich in einer Zeit, wo die erste Begeisterung nachließ und eine gewisse Festlegung der Liturgie eintrat. Wir dürfen aber annehmen, daß auch die Form wie der Inhalt etwas von der ursprünglichen Art beibehalten hat. In den uns bekannten Texten beobachten wir, daß die Form der antiken Rhetorik, die Kunstprosa, reiche, edelste Verwendung gefunden hat. Seit den Tagen des Gorgias hatte die griechische Prosa, von der die Römer lernten, hohen künstlerischen Aufschwung genommen. Platon dichtete Hymnen in Prosa. Die Kunstprosa trat an Stelle der Hymnen

zeichen der alten Liturgie ist und aus dem christlichen Siege über die Welt entspringt. „Sieg, Freude, Triumph, Licht, Glorie“ das sind Worte, die der alte Christ auch mitten im schweren Kampfe, den er in der Kraft Christi und in der Hoffnung auf sein Heil führt, gerne immer wieder in den Mund nimmt. Antike Harmonie strömt auch aus der Herrschaft des Logos über das bloß Gefühlsmäßige hervor. So herrscht auch im altchristlichen Gebete immer der Gedanke über die Stimmung. Daher die dogmatische Klarheit und Tiefe der Liturgie, ihre ruhige Majestät.

Doch der altchristliche Kult erschöpft sich nicht in Gebet, Lesung und Vortrag, auch nicht in gottbegeisterten Lobes- und Dankeshymnen, worauf manche Sätze der ältesten Väter hindeuten könnten. Vielmehr — und darin liegt die Lösung mancher schwierigen Stelle — ist gerade die erhabenste Eucharistia mit einer realen Handlung an konkreten Gegenständen verbunden und bildet mit dieser zusammen eine Kult-handlung, die nun wieder die lebendige Konkretheit antiken Denkens deutlich an sich trägt, ohne daß deshalb die christliche Geistigkeit Einbuße erleidet. Der Höhepunkt des christlichen Kultes wird erreicht, wenn der Vorsteher der Gemeinde, oft vom prophetischen Geiste getragen, ein Lob-, Dank- und Bittgebet über Brot und gemischten Wein, die die Gläubigen mitbrachten, ausspricht und die Gaben dadurch eucharistiert, zu einer gegenständlichen Eucharistia macht, die nun nicht mehr gewöhnliche Speise, sondern Leib und Blut des menschgewordenen Logos und pneumatische Speise der Christen zum ewigen Leben der Seele ist, weshalb sich auch an das Dankgebet das Mahl anschließt. Die ganze Handlung gilt als das reine, geistliche Opfer der Christen, das Mahl als Opfermahl. Zugleich ist sie ein Gedächtnis Jesu, zunächst seines Todes, mit dem aber die Auferstehung unlöslich verknüpft ist. Tod und Auferstehung aber sind die entscheidenden Momente des Erlösungswerkes Christi; auf ihrem Opferwerte beruht das Heil der Christen. So wird die Eucharistia zu einer Gedächtnisfeier Jesu als des Heilandes, also zu einer symbolisch-dramatischen Auf-führung der Erlösungstat; hier liegt auch der Grund ihres Opfercharakters. So verstehen wir, wie die Eucharistia, die den Logos zu den Elementen von Brot und Wein bildet und die tiefere Bedeutung der Elemente bestimmt, von dem in Christus gipfelnden Heilsplane Gottes singt. Sie beginnt und endigt mit der Doxologie der erhabenen, dreifaltigen Gottheit und bringt in diesem Rahmen, der zur Ewigkeit über-leitet, die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes, die in dem Opfertode Christi und seiner Verklärung ihren Endpunkt findet. Sobald dieser erwähnt ist, folgt das Gedächtnis des letzten Abendmahles, in dem ja der Herr das Mysterium seines Erlösungsleidens einsetzte und übergab; es folgen die Anamnese, d. h. die Feststellung der Kirche, daß sie, dem Auftrage des Herrn getreu, seines Leidens, seiner Auf-

erstehung und Erhöhung gedenkt; das Aufopferungsgebet, durch das sie das Opfer Christi zum eigenen macht; die Bitte um Annahme und die um die Frucht des Opfers; schließlich werden in Kraft des Opfers noch Bitten für die Anliegen der Kirche ausgesprochen. Dann folgt das Opfermahl.

Die Begriffe: Opfer, Opfermahl, Gedächtnisfeier klingen für ein antikes Ohr durchaus konkret. Fand doch jeder antike Kult, auch der staatliche, seinen Höhepunkt in einem öffentlichen Opferakte. Sehr viele Opfer waren Speiseopfer und schlossen daher mit einem Schmause (*θυσία*) ab. Der dahinter stehende Gedanke ist der, daß man zuerst dem Gotte Nahrung darbietet und dann mit ihm zusammen von der Götterspeise ißt. So wird man zum Genossen (*κοινωνός*) der Gottheit; die göttliche Kraft, die durch die Speise im Gotte gestärkt worden ist, strömt zurück auf die Mahlgenossen; oder doch vereinigt das gemeinsame Mahl Gott und Mensch so, daß die Menschen zur Würde der Götter emporgetragen werden. So wird der Altar zum heiligen Tische, die Opferer sind Tischgenossen der Himmlischen. Es ist eine höchst konkrete Art, durch den Genuß derselben Speise in die Lebensgemeinschaft und das Geschlecht der Götter einzutreten. Diese Konkretheit wird im christlichen Kulte beinahe noch erhöht. Denn dieser kennt nur Speiseopfer, während in der Antike im Kulte der Unterirdischen die Gabe ganz in den Besitz der Gottheit übergeht. Und Gott ist hier nicht nur Mahlgeber und Mahlgenosse, sondern selber das Mahl. So finden wir denn auf beiden Seiten den ganz konkreten Zug antiken Fühlens; das religiöse Leben ist an materielle Gegenstände, an eine rituelle Handlung geknüpft. Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß der christliche Kult sich von dem Materialismus des heidnischen weit entfernt. Schon äußerlich erhebt sich das einfache Essen eines Bissens Brot und das Trinken eines Schlucks Wein weit über die rohen Schmausereien der Heiden. Innerlich aber kann das Fleisch der Götzenopfer und der Kelch der Dämonen in keiner Weise mit dem Fleische und Blute des Logos-Christus verglichen werden. Ebenso ragt die erhabene Theologie der Eucharistia unendlich empor über die hymnenartigen Theogonien und Kultlegenden, die die heidnischen Zeremonien einleiteten und begleiteten. Das Christentum hat also die Objektivität antiken Denkens festgehalten, sie aber ins Reich des wahrhaft Geistigen emporgetragen.

Das Wort vom Gedächtnis (*ἀνάμνησις*, *commemoratio*) führt uns vom Opfer zum Mysterium, zur heiligen Mysterienfeier. Zahlreiche Akte des antiken Kultes, besonders der Geheimkulte, sind Gedächtnisfeiern eigener Art. Die Taten auf Erden erschienener Götter, ihre Epiphanien, Leiden und Siege werden zu bestimmten Zeiten ins Gedächtnis zurückgerufen und gefeiert, aber nicht wie die moderne Menschheit den Todestag eines Beethoven oder Goethe begeht. Viel-

mehr wird durch den symbolischen Ritus das alte Ereignis wieder zur Gegenwart; der Kern ist der gleiche, nur birgt er sich unter dem Symbol; aber auch dies nähert sich möglichst der Urform. Man agiert die Tat mit und wird dadurch in den göttlichen Reigen hineingezogen, wird zum Begleiter des Gottes, zum Gotte selbst. Auch dies eine echt antike, höchst konkrete Art, durch Handlungen und Gegenstände das göttliche Leben zu ergreifen und sich zu eigen zu machen. Sie wird vor allem in den Geheimkulten geübt, weshalb wir diese Art Gottesdienst „Mysterien“ nennen.

Im christlichen Kulte finden wir auch Mysterien; Name und Wesen beweisen es. Die Taufe ist eine mysterienhafte Angleichung des Menschen an den sterbenden und wiederaufstehenden Herrn, wie Paulus es tiefsinnig auseinandergesetzt hat¹⁸. Sehr klar hat es auch Kyrillos von Jerusalem dargelegt: „Welch seltsame und paradoxe Tatsache! Nicht wirklich starben wir, nicht wirklich wurden wir begraben, und nicht wirklich standen wir nach der Kreuzigung auf — sondern es fand die Nachahmung im Bilde statt (*ἐν εἰκότι ἢ μίμησις*), wirklich aber war das Heil. Christus wurde wirklich gekreuzigt, wirklich begraben, stand wirklich auf, und all dies hat er uns geschenkt, damit wir an der Nachahmung seiner Leiden teil hätten (*τῇ μιμήσει τῶν παθημάτων κοινωνήσαντες*) und so in Wirklichkeit das Heil erwürben... er schenkt mir ohne meinen Schmerz und meine Mühe durch die Gemeinschaft des Schmerzes das Heil“¹⁹. Ebenso vom Chrisma d. h. der Firmung: „Christi d. h. Gesalbte wurdet ihr, da ihr das Gegenbild (*ἀντίτυπον*) des heiligen Geistes empfinget; und alles geschah im Bilde (*εἰκονικῶς*) an euch, da ihr Bilder Christi seid... Als ihr aus dem heiligen Wasserteiche emporstieget, wurde euch das Chrisma gegeben, das Gegenbild dessen, mit dem Christus gesalbt wurde; dies aber ist der heilige Geist... ihr aber wurdet mit Myron gesalbt und wurdet so Genossen und Teilhaber Christi“²⁰. Der Typus ist also die volle Wirklichkeit; das Antitypon aber ist gemischt aus Bild und Wahrheit; hinter dem Bilde, das aber in seiner Wirksamkeit durchaus real ist, steht die Wirklichkeit der Gnade, die vom Typus ausgeht. Taufe und Firmung sind so echte Mysterien, da sie den an der geheimnisvollen Hülle Teilnehmenden Gnade schenken und sie zur Gottesgemeinschaft führen. Vor allem aber ist die Eucharistia eine heilige Mysterienhandlung. Gemäß dem Gebote des Herrn wird sie zu seinem Gedächtnis (*ἀνάμνησις*) vollzogen; nach Paulus ist sie eine Verkündigung des Todes des Herrn²¹, für Cyprian das „Gedächtnis des Herrn und seines Leidens“ und zugleich „Feier der Auferstehung des Herrn“²². Die Liturgie erwähnt deshalb schon sehr früh nach den Einsetzungsworten Tod und Auferstehung, aber auch Menschwerdung, Himmelfahrt, zweite Wiederkunft Christi, kurz das ganze Werk der Erlösung. All dies wird durch die Feier zur mystisch-realen Gegenwart; hinter dem

Kultakte steht die Epiphanie Christi zur Menschwerdung, zum Leiden und Tod, und zugleich wird in gewissem Grade die zweite Parusie vorausgenommen, so daß die eschatologische Hoffnung der Christen sich hier erfüllt. Deshalb das *Marana tha* der Didache nach der Kommunion. Hier fühlen wir unmittelbar den ungeheuer lebendigen Wirklichkeitscharakter altchristlichen Kultes: „Der Herr ist nahe“. Die antike Mysterienidee wird weit überholt. Hier ist wirklich göttliche Gegenwart und helfende Tat; es ist die Gegenwart des wahren Gott-Logos, der seine erhabene Opfertat vollzieht zum Heile der Menschheit.

Diese innere Geisterfülltheit bedarf nicht der äußern Prunkentfaltung, durch die der heidnische Kult zu wirken suchte. Tertullian macht schon aufmerksam auf die „Einfachheit der göttlichen Werke in der sichtbaren Handlung und ihre Größe in der verheißenen Wirkung“; „so überaus einfach, ohne Pomp, ohne neuen Apparat, ohne Kostenaufwand“ werde „der Mensch ins Wasser hinabgelassen und unter kurzen Worten untergetaucht“, „erlange dabei aber die Ewigkeit“; er vergleicht damit die „Feiern und Mysterien der Götzen“, die „durch Zerstörung und Apparat sowie die aufgewandten Summen Eindruck machen wollen“²³. Jedoch ist bei dieser Einfachheit nicht an die hausbackene Nüchternheit zu denken, in der man in neuerer Zeit manchmal das Wesen des urchristlichen Kultes finden und nachahmen wollte. Echtes Mysterium voll Glut und Tiefe steht hinter den einfachen, aber geistbeseelten Formen. Der Ritus ist Symbol.

Gerade der Begriff des liturgischen Symbols zeigt uns wiederum den echt antiken Geist christlicher Liturgie. Für die Moderne mit ihrem abstrakten Subjektivismus gibt es kein Symbol mehr im alten Vollsinn, höchstens ein stoisch-rationalistisches, willkürliches Sinnbild für irgendwelche abstrakten Gedankengebilde. Der antike Realismus, wie er sich am konkretesten in der Volksreligion, am geistigsten und tiefsten in Platon ausgeprägt hat, sieht in allen Sinnendingen Träger geistiger Kräfte, Abbilder ewigen Seins. Die Abbilder haben teil am Urbilde; das Urbild aber ist erst das wahre Sein, das Abbild nur ein Schatten. Die Idee ist das wahrhaft Reale, das Sinnending ist auch real, aber in einem weit schwächeren Grade. Für uns aber ist das Abbild Weg zum Urbild; in ihm fassen wir wenigstens den Saum des Gewandes der ewigen Idee. Jedes Sinnending, in dem ewiger Gedanke sich dem vergänglichen Stoffe mischt, wird so zu einem Hinweis auf Ewiges, zu einem „Symbol“ im ursprünglichsten Sinne; wir haben in ihm die eine Hälfte des Würfels, die, mit der andern zusammengefügt (*συμβάλλειν*), das Ganze ergibt²⁴. Wer das Symbol hat, hat damit einen Anfang der geistigen Idee; Symbol und Wirklichkeit zusammen ergeben das Ganze. In diesem antiken Sinne ist die altchristliche Liturgie Symbol. Das Wasser, das Brot, der Wein, das Öl sind mit den Gebärden und Worten nicht bloß ein leeres Spiel der Ästhetik oder ein Werkzeug

der Pädagogik, auch nicht bloß moralische Zeichen, sondern notwendige Hüllen und Offenbarungen geistiger Werte, physische Gefäße übernatürlicher Kraft. Nur wer das Symbol hat, besitzt in ihm die Erstlinge des Geistes und das Anrecht auf die Fülle des Geistes. Die Epiklese ruft in Kraft des göttlichen Namens die Gegenwart des Geistes in die Elemente, und diese werden dadurch Träger der Heiligung. *Numquam sine aqua Christus*²⁵, sagt Tertullian. So bedingt hier die materielle Konkretheit den realen geistigen Inhalt. Das liturgische Symbol erscheint damit als die ungeahnte Erfüllung antiken Sehns. Denn der antike Höhenflug blieb leicht im Kosmischen stecken. Hier ist das Symbol im platonischen Sinne einmal voll erreicht und noch überflogen. Der Stoff wird in der Kraft des über ihm gesprochenen göttlichen Namens zunächst durch den Exorzismus dem Reiche des Dämonischen entzogen und dann durch die Epiklese mit göttlicher Energie erfüllt.

Trotzdem bleibt in der altchristlichen Liturgie der Symbolcharakter voll gewahrt. Man weiß, daß man nur die eine Hälfte des Würfels hat. Brot und Wein der Eucharistie sind *ὁμοίωμα, ἀντίτυπον, similitudo, figura*: Ähnlichkeit, Gegenbild, Abbild des Leibes und Blutes Christi (in dem antiken Sinne, daß die Sache wohl da ist, sich aber unter einem symbolischen Schleier birgt). Als Symbol bleiben sie eine Sache, *τὰ ἅγια, sancta, mysteria, medicina, immortalitatis alimonia, φάρμακον ἀθανασίας*: das Heilige, die Mysterien, Arznei, Nahrung zur Unsterblichkeit, Heilmittel des ewigen Lebens. Man betet nach der Kommunion um die Erfüllung des Symbols, um *beneficia potiora*, um noch erhabenere Wohltaten. Wie von der neueren, rationalistischen Auffassung, man habe in ihr nur ein Sinnbild geistiger Kraft, nicht den wahren Leib Christi, so hält sich die alte Liturgie auch von der das Menschlich-Persönliche mehr betonenden Anschauung des spätern Mittelalters fern, darin echt altchristlich, daß sie die Erfüllung aller Hoffnung ins Jenseits verlegt, in den „kommenden Aion“.

Wie die Gegenstände so sind die liturgischen Handlungen Symbol, äußere Feier in festlichem Spiele, hinter dem eine furchtbar ernste Wirklichkeit steht. Ein „mystisches Drama“ im tiefsten Sinne des Wortes, da hinter der Handlung geheimnisvolle Gnadenwirkung sich birgt. Hier sehen wir wieder echt antike Züge der Liturgie: einerseits sucht sich das innere Reich des Geistes einen sichtbaren Ausdruck, der objektiv und gemeinsam ist; andererseits ist der Ausdruck Symbol geistiger Wahrheit. Man feiert in mystischen Symbolen den Tod und die Auferstehung Christi — Tod und Auferstehung sind wirklich da; man feiert den Tod der Märtyrer — ihre Passion wird in der Todesfeier Christi zur Gegenwart. Die ganze Wucht des mystischen Dramas etwa in Eleusis lag gerade in der für die Gläubigen atemberaubenden Nähe der Götter, durch die das Spiel zum ergreifenden Ernst wurde,

Noch das attische Drama war als ein Kultakt und als gespeist aus den Quellen der rein religiösen Mysterien von dieser Kraft, wenn auch in abgeschwächtem Maße, erfüllt. Schiller hat das richtig gefühlt, wo er die Erinyen auf der Bühne schildert: „Stille, wie des Todes Schweigen, liegt überm ganzen Hause schwer, als ob die Gottheit nahe wär'. . . Und zwischen Trug und Wahrheit schwebet noch zweifelnd jede Brust und bebet und huldiget der furchtbaren Macht, die richtend im Verborgnen wacht. . .“ Das Erlösungswerk Christi, das erhabenste Drama der Weltgeschichte, Tragödie und „göttliche Komödie“ zugleich, ist Gegenstand des liturgischen Dramas; unter dem Schleier des Symbols wird es zur Wirklichkeit.

Immer wieder steht es im Mittelpunkte der Liturgie. Besonders der Sonntag, der Herrentag, ist ihm geweiht. Er ist ja der Tag der Auferstehung; und wiederum sind es die Stunden der Morgenfrühe, wo die Sonne siegreich sich wieder erhebt, die der Meßfeier gewidmet sind. „Wir feiern morgens die Auferstehung des Herrn,“ sagt Cyprian²⁶. Wohl ist die Messe das Gedächtnis des Leidens Christi, aber beinahe noch mehr das seiner Auferstehung. Deshalb wird sie mit Vorliebe am Auferstehungstage gefeiert. Auch hier lebt also wieder echt antikes Gefühl, das beim Leiden und der Disharmonie nicht stehen bleiben kann, sondern zur göttlichen Lebensfülle emporstrebt. Zugleich sehen wir die Freude der antiken Menschen am starken, ungebrochenen Morgenlicht, dem *sol inuictus*, in der Liturgie sich widerspiegeln. Und doch welche Erhebung über das antike Lebensgefühl! Dies bleibt ja bei dem rein natürlichen Leben, der materiellen Sonne stehen; das christliche aber dringt durch den Tod des nur-natürlichen Wesens zur Auferstehung des pneumatischen Lebens vor, durch die Nacht der Sinne zum überirdischen Lichte der geistigen Sonne.

Die regelmäßig wiederkehrende Feier eines kosmischen Ereignisses, einer göttlichen Epiphanie, eines *natalis* (d. h. des Geburtstages) einer Stadt, eines Herrschers sinnbildet und verbürgt nach antiker Anschauung eine gewisse innerweltliche Ewigkeit des gefeierten Gegenstandes. Die Liturgie hat ebenfalls ihre regelmäßig verlaufenden Zeiten und Stunden, hinter denen eine göttliche Ewigkeit steht. Das gilt von den Gebetsstunden, den sonntäglichen Eucharistiefeiern, den Anniversarien. Vornehmste Jahresfeier ist das Pascha. In ihm wird das Erlösungswerk wie in jeder Meßfeier zur liturgischen Gegenwart, aber in reichster, dramatischer Entfaltung. Es ist das Fest der Christen, anfangs das einzige Fest. Die übrigen Feste, die sich allmählich anschließen, leben von seinem Glanze. Im 2. Jahrhundert tritt die Epiphanie auf, die die Menschwerdung als das hilfreiche Erscheinen des göttlichen Lichtträgers in sichtbarer Gestalt in der Weltfinsternis feiert: *Lux de luce apparuisti Christe*, als Licht vom Lichte bist du erschienen, Christus. Zu dem Christusmysterium tritt seit dem 2. Jahrhundert und

besonders dem Anfang des 3. das Märtyrergedächtnis. Die Helden, die Christus am nächsten nachgefolgt sind, sich seiner Passion am meisten angeglichen haben, werden an ihrem *natalis* alljährlich begangen. Aber nicht wie bei den Heiden die irdische Geburt, sondern ihr Passionstag gibt das Datum der Feier an, die sich in der Nachtfeier (*παννυχίς, nigiliae*), der Agape und der Eucharistie vollzieht. — Wir brauchen nur kurz zu erinnern an die alljährlich wiederkehrenden Mysterien der sterbenden und wiederauflebenden Vegetations- und Seelengötter, an die trieterische Feier des Dionysos mit ihrem mystischen Überschwang, an die Epiphanien der Heilandgötter oder der „sichtbar erschienenen“ göttlichen Herrscher (*dii praesentes manifesti*), an die Heroenfeiern, um auch hier die Parallelen, aber auch den weiten Vorsprung des Christentums zu fühlen. Dort ein Kult der Natur, ein „Dienst der Elemente“²⁷, voll von sinnlichem Rausche und düsterer Melancholie, nicht imstande, den Geist wirklich aus den Fesseln der Ananke, des Weltenzwanges, zu befreien. Götter ohne Wirklichkeit und feste Gestalt, Heilbringer schnell vorübergehender, politischer Wohlfahrt, Heroen ohne sittliche Größe — hier das Erlösungsmysterium des Kreuzes, das die Welt besiegt, das Aufleuchten wahren göttlichen Lichtes in der Nacht der Sünde und Gottverlassenheit, die Heroen der in der Kraft Christi leidenden Liebe. Also Antike durch die konkrete, geformte Fülle religiösen Lebens, aber christlich geadelte Antike.

Besonders in der Märtyrer- und Totenliturgie hat die ältere Kirche viel von der köstlichen, antiken Lebensfrische bewahrt und sich doch von der heidnischen, allzu materialistischen Auffassung vom jenseitigen Leben freigehalten; die schönen Riten des Altertums werden zum Symbole geistigen Lebens, so daß die frohe Hoffnung der Auferstehung die Totenliturgie durchweht. Man geht, besonders am *natalis*, am festlichen Jahrgedächtnis, an das Grab (*memoria, μαρτύριον*),²⁸ feiert dort, während der Tote in seiner blumengeschmückten *cathedra* (Sessel) am Mahle teilnimmt, die Agape und zumal am Jahrestage die Eucharistia. Der Verstorbene steht so in realer, plastisch dargestellter *communio*, Gemeinschaft, mit den Überlebenden, mit der Kirche. Denn nur am Grabe der *communicantes*, der Gemeinschaftsverbundenen, darf eine solche *commemoratio*, ein solches Gedächtnis geschehen; wem die Kirche sie verweigert, der ist *excommunicatus*, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. So finden die Märtyrer und die Toten ihre Erquickung (*refrigerium*); das himmlische *convivium* (Mahl), dem sie rosenbekränzt beiwohnen, ist vorgebildet in der kirchlich-liturgischen Agape. Liturgie und innerste Hoffnung der Christen fließen hier ineinander. Demgemäß sind die Mahlbilder altchristlicher Kunst bald liturgisch, bald von der Himmelsfreude zu erklären; oder vielmehr beide Vorstellungen verschmelzen sich. Hier offenbart sich der Zauber altchristlicher Liturgie: antike, konkrete Form und reinste Geistigkeit haben eine unlösbare Einheit gefunden.

Es könnte noch untersucht werden, wie etwa neben der hellenistischen Kultur der römische, der griechische, der orientalische Geist und hier wiederum der der einzelnen Völker sich gesondert in den liturgischen Formen widerspiegelt. Aber wir müssen diese wie viele andern Fragen in unserer kurzen Arbeit übergehen und heben nur noch einen besonders wichtigen Punkt hervor. Der antike Mensch gibt sich den Weltdingen hin, legt nicht seine Stimmung und Sehnsucht in sie hinein. Sein Denken erhält dadurch einen objektiven Zug, der sofort zur Gemeinsamkeit hindrängt. Denn nur in objektiven Ideen können die Geister sich wirklich treffen, in großen Gegebenheiten, die das Individuum überragen, das höhere Ich „erheben“ und das niedere Ich „zermalmen“. So schwindet das Individuum dahin; die Persönlichkeit aber wächst und kräftigt sich an der hohen Aufgabe. Solcher Art ist auch die Liturgie. Sie bleibt immer objektiv, läßt sich nie zu den kleinen individuellen Bedürfnissen herab und umfaßt dabei doch alles Persönliche. Sie ist immer aufs Gemeinsame gerichtet, redet im Wir-Stil und gibt dabei oder gerade dadurch der Persönlichkeit volle Bewegungsfreiheit, so wie Cyprian²⁹ einmal sagt, er liefere aus den heiligen Schriften die Wolle, aus der jeder sich einen Rock weben könne, der nur ihm passe. Die Liturgie ist also auch hier von antiker Art. Aber während die eigentliche Antike den Menschen nur als ein Glied des Staates und daher auch nur in seiner diesseitigen Bedeutung erfaßt, dadurch aber eine große Kälte des Herzens verbreitet, die die tiefere Sehnsucht der Seele nicht befriedigt, nimmt die Liturgie sich auch der Seele und der einzelnen Seele mit christlicher Liebeswärme und Innigkeit an. *Ecclesia siue anima*³⁰, so liest man oft bei Ambrosius; Gemeinschaft und Einzelseele fließen unscheidbar ineinander. Die Apostolische Überlieferung des hl. Hippolyt, eine Sammlung liturgischer Gebete und Riten aus dem 3. Jahrhundert, schreibt vor: „Sobald der Gläubige wach wird und aufsteht, soll er zu Gott beten . . . Er eile aber auch zur Ekklesia, wo der Geist blüht.“ Die Liturgie ist Gebet der Kirche, aber auch der Einzelseele, freilich nur jener Einzelseele, die in sich die Gemeinschaft spiegelt, sie abbildet, nicht die stolz und eigenbrötlerisch sich von ihr zurückziehende Individualseele. Gerade die älteste Liturgie zeigt am deutlichsten die Verbindung gemeinschaftlichen Geistes mit persönlichster Inbrunst; man lese nur die eucharistischen Gebete der Didache³¹.

Wir betrachteten bisher im wesentlichen die Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte, also der Glanz- und Heroenzeit des Christentums, wo es der Reinheit der Quelle am nächsten war. Mit dem 4. Jahrhundert kam eine große Krise über die Kirche. Sie, bisher eine verfolgte und verachtete Minderheit, in der Welt, aber nicht von der Welt, wurde vom Staate anerkannt und in die Welthandel hineingezogen. Die Massen, innerlich noch größtenteils heidnischem Brauche

und heidnischer Denkart ergeben, strömten in die Kirche und brachten auch ihre Kultauffassung mit. Die Kirche überstand diese Krise auch auf dem Gebiete des Kultes mit außerordentlicher Klugheit und Weitsicht. Die Mönche, die Erben der Märtyrer und Pneumatiker, betonten die Geistigkeit des Kultes und hielten sie, genährt von der erhabenen Einfachheit der Wüste, fest; andererseits übernahm die Hierarchie manche der tiefsinnigsten antiken Riten und formte sie zum christlichen Gebrauche. Die Zeiten hatten sich geändert. Das Christentum hatte die Welt so weit durchdrungen, daß die krasse Idololatrie auch dem gebildeten Heiden zuwider war. Die ersten Christen hatten die Geistigkeit außerordentlich betonen müssen. Jetzt war beinahe das Gegenteil notwendig geworden. Das sinkende Lebensgefühl einer alternden Welt, dazu die ersten Einwirkungen der so ganz anders gearteten germanischen Völker führten eher zu einer Abwendung von der konkreten Lebensfülle der Antike, zu einer übertriebenen Vergeistigung des religiösen Lebens. Da war es geradezu eine Notwendigkeit, im Kulte den objektiven, konkreten Gehalt auch an äußerer Form zu stärken und den jungen Völkern ohne Kultur und Form tiefe Weisheit im geprägten Symbol zu übermitteln, die sie zunächst äußerlich weitergeben und allmählich tiefer verstehen sollten. So wurde der nunmehr auftauchenden Gefahr, allzu abstrakt-geistig zu denken, der ja später ein großer Teil der Germanen erliegen sollte, vorgebeugt. Nehmen wir ein Beispiel. Der alte Christ lehnt es ab, den Wert des Gottesdienstes von Ort und Zeit abhängig zu denken; man soll in Geist und Wahrheit an allen Orten reine Hände zu Gott erheben. Jetzt vom 4. Jahrhundert ab wird der Ritus der Kirchweihe im Anschluß an uralte Bräuche der Antike reich ausgebildet; ein bestimmter Ort wird ausgesondert, den Dämonen durch Exorzismen entrissen, durch Gebet und Opfer konsekriert, ein steinerner, fester Altar darin aufgerichtet. Bestimmte Gebetszeiten regeln die Zusammenkünfte. Die ganze Liturgie wird formenreicher, komplizierter. Das Opfer wird vom *ιερεὺς*, *sacerdos* (Opferpriester) an reichgeschmücktem Altare dargebracht. Ein ganzer Stab von Klerikern mit mannigfach abgestuften Aufgaben umgibt den zelebrierenden Bischof und verehrt ihn in höfischem Zeremoniell. Weihrauchschalen werden ihm vorausgetragen; glänzende Gewänder schmücken ihn. Festbestimmte Texte füllen regelmäßig wiederkehrende Gebetsstunden aus. Beim Betrachten dieses Apparates könnte einem die Sehnsucht nach der pneumatischen Einfachheit der ersten Zeiten aufsteigen. Und doch war diese Entwicklung notwendig für das Wohl der Kirche und der Menschheit. Die germanische Formlosigkeit und Innerlichkeit bedurften eines starken äußern Aufwandes, um den objektiven Wert der Religion zu erkennen. Die Gottesdienste der Quäker in ihrer primitiven Einfachheit sind nur scheinbar eine Rückkehr zum altchristlichen Pneuma. Viel eher hat das Ritual die heilige Objektivität des altchrist-

lichen Kultes bewahrt. Mit andern Worten: die antike Form war die schützende Hülle für den evangelischen, urchristlichen Kern. Antike und Christentum zeigten ihre innere Zusammengehörigkeit.

Das beweist uns wieder einmal, welche Bedeutung die Antike auch für uns noch hat, ja vielleicht für uns besonders, da sie uns vor den Gefahren des modernen Geistes schützt. Das neue Erwachen des liturgischen Geistes geht eng zusammen mit einer tieferen Auffassung der Antike, mit einer Abwendung von subjektivistischer Vergeistigung auch im Leben der Frömmigkeit. Mag die Antike als geschichtliche Erscheinung ein abgeschlossener Kulturkreis sein, von ihren Ewigkeitswerten gilt das Wort Johannis vom Leben der Dinge im Logos, wie es manche Väter lasen: *Quod factum est, in ipso uita est* ³².

Die Messe als heilige Mysterienhandlung

von

Odo Casel

Die neuere Zeit hat seit den Tagen des „Humanismus“ den Menschen zum Mittelpunkt und Maßstab aller Dinge gemacht und aus dieser anthropozentrischen Geisteshaltung heraus die Ehrfurcht vor dem Gott- und Naturgegebenen, den Sinn für das Objektive und Konkrete mehr und mehr verloren. Wenn es nichts Gegenständliches gibt oder doch unserem Geiste der Zutritt zum „Ding an sich“ verwehrt ist, dann läuft schließlich alle Wirklichkeit Gefahr, sich in bloße Gedankenarbeit und blasse Abstraktion zu verflüchtigen. Der Mensch nennt das dann stolz eine „Vergeistigung“; und doch ist es nur ein Verwehen saft- und kraftvoller Realitäten, seien sie geistiger oder stofflicher Art, in blauen Nebeldunst. Es ist nicht der geringste Vorzug des antiken Geistes — und diese „Antike“ reicht bis tief ins Mittelalter hinein —, daß er am Objekte immer festgehalten, die Unterwerfung unter das Gegebene nie abgeschüttelt hat. Freilich gab es auch damals Subjektivisten; aber sie gelangten nie zu unbeschränkter Herrschaft, wie wir es in der neueren Zeit erlebt haben. Sokrates und Platon hatten erbitterte Kämpfe mit den Sophisten zu bestehen, von denen ja auch das Wort vom Menschen als dem Maß aller Dinge geprägt wurde. Aber Platons herrliche Devise „Gott ist das Maß aller Dinge“ drang siegreich durch. Als das Christentum in die Welt trat, mußte es zunächst gegenüber der Veräußerlichung des religiösen Lebens bei Heiden und Juden — man denke an die Werkgerechtigkeit der Pharisäer — mit aller Entschiedenheit das Geistige mit seinem Freiheitsschwung und der Verfeinerung des seelischen Lebens betonen. Aber es war die gesetzliche Geistigkeit des transzendenten göttlichen Geistes, nicht die Zügellosigkeit des eingebildeten Menschengestes. Die göttliche Objektivität wird nicht vermindert, sondern im Gegenteil von allem menschlichen Beiwerke gereinigt und so in ihrer ganzen Größe hingestellt. Freilich sollte diese göttliche Objektivität persönlichstes Eigentum des so sehr verfeinerten und vertieften individuellen Strebens werden.

Das altchristliche Gebetsleben war durch seine Normierung am Dogma und an der Liturgie von dem Einklange göttlicher Wirklichkeit und menschlicher Ergriffenheit beherrscht. Diese Harmonie tönte weiter, solange die antike Weltanschauung im oben gezeichneten Sinne, nunmehr vom Christentum durchdrungen und erhöht, lebendig war. Sie klang auch weiter, als die Germanen das Erbe der Antike antraten; ja ihre Klänge in sich aufzunehmen und weiterzugeben war für die neuen Völker eines der ersten Mittel zu höherer Kultur und Religiosität.

Erst die selbstherrliche, geistige Revolution der Renaissance und der Reformation, ein seit langem glimmendes und nun zur Lohe aufflammendes Feuer, rissen sie jäh entzwei. Der Mensch machte sich wieder zum Maße aller Dinge und verwarf die ehrfürchtige Beugung unter das gottgegebene Objekt. Das „Individuum“ sprengte die Bande der Gesetzmäßigkeit.

Auch in die Kirche drang der anthropozentrische Geist ein, freilich gezähmt und seiner schlimmsten Gefahren beraubt, aber doch für die volle Auswirkung und Anerkennung der göttlichen Objektivität in mancher Hinsicht schädlich und hemmend. Allerdings wurden das Dogma, die kirchliche Lehrgewalt und Disziplin in ihrem ganzen Ausmaße hochgehalten und beinahe schärfer als bisher betont. Dafür aber verlor das intimere religiöse Leben, besonders die liebende Betrachtung der göttlichen Wahrheiten und Heilstatsachen und das Gebet, nicht wenig von der konkreten Fülle der früheren Zeiten. Man scheute sich, die Tatsachen der christlichen Religion in ihrer vollen Wirklichkeit zu nehmen; das schien zu „kraß“, zu „volkstümlich“, zu wenig vornehm und nicht kritisch genug. Man bemühte sich daher, sie zu „vergeistigen“, d. h. sie rationeller und abstrakter zu machen. Aus wirklichkeitsgeladenen Tatsachen werden sie für viele zu bloßen moralischen Vorbildern oder zu blutleeren Abstraktionen¹.

Es wäre lehrreich, dieser sog. Vergeistigung des religiösen Lebens weiter nachzugehen. Es ist nur zu natürlich, daß sie das Verständnis für die immer lebensvolle, konkrete Liturgie verlor. Sie führte einerseits in spiritualistischem Hochmute zu einer starken Individualisierung der Frömmigkeit, rief aber als anderes Extrem besonders beim Volke eine gewisse materialistische Einstellung hervor, wovor die Liturgie trotz aller konkreten Lebensfülle durch ihre Geistigkeit immer bewahrt geblieben war.

Doch wir beschränken uns darauf, diese Erscheinung an einem einzigen Begriffe, allerdings dem Kernpunkte aller Liturgie, aufzuweisen: an der Mysterienfeier.

I.

Wenn man heutzutage von den Mysterien des Christentums spricht, so denkt man sofort an theologische Doktrinen, „Geheimnisse“, die entweder unmittelbar aus der Offenbarung Gottes fließen oder in philosophisch-theologischer Spekulation aus den Offenbarungswahrheiten abgeleitet sind. Gewiß ein tiefer und berechtigter Sinn, den schon die Väter dem Worte gaben.

Aber die Alten verstanden unter christlichen Mysterien noch etwas ganz anderes, etwas, das sie womöglich noch tiefer berührte und erfaßte als jene Wahrheiten, oder vielmehr etwas, in dem diese Wahrheiten erst zu Leben und Tat, zu kraftvoller Wirklichkeit wurden: nämlich den liturgischen Vollzug der christlichen Heils-

tatsachen, die heilige Mysterienhandlung, also eine ganz konkrete, sichtbare, greif- und hörbare Realität, deren Wirklichkeit nicht nur in konkreten Gegenständen besteht, sondern auch in einer Handlung, die vor den Augen der Zuschauer sich vollzieht, in die sie selber handelnd eingreifen.

Die Frömmigkeit der neueren Zeit bevorzugt vor der Handlung die Anbetung, stilles, stummes Beten und Betrachten der göttlichen Majestät. So berechtigt und fruchtbar dieser Gedanke ist, so hängt doch seine einseitige Ausübung mit jener Scheu vor dem Konkreten zusammen. Denn in der Anbetung bleibt der Gegenstand der Andacht dem Betenden ewig fern; dieser sieht ihn zwar von weitem, handelt aber nie persönlich mit ihm zusammen. Um so freier kann sich der anbetende, gewissermaßen nur einseitig beschäftigte Geist in seinen eigenen Gefühlen und Gedanken bewegen, da das Objekt der Anbetung keine konkreten Anforderungen an den Beter stellt, sondern nur in stiller, unnahbarer Majestät thront.

Diese Art des Gebetes läßt also dem Individualismus viel Spielraum und fand daher seit der Renaissance steigende Pflege. Der aktivistische Geist der Moderne ruhte sich hier in manchmal beinahe quietistischer, an orientalische Formen erinnernder Art religiös aus. Es ist merkwürdig, daß selbst die Meßhandlung so aufgefaßt wurde. Seit den Leugnungen der wirklichen Gegenwart des Herrn im Sakramente durch die Reformatoren war man gezwungen, diese streng zu betonen. Das führte dazu, daß man auch in der Messe die Gegenwärtigwerdung des Herrn als die Hauptsache empfand und die Wandlung nur als ein Mittel der Gegenwärtigsetzung auffaßte. Damit hing es zusammen, daß man die stille Messe bevorzugte, weil man in ihr weniger die Handlung gewahrte und in der stillen Anbetung und Betrachtung weniger gestört war. Daneben wurde die Aussetzung des heiligen Sakramentes, seine Anbetung, der Segen mit ihm eifrig gepflegt, ja, wenigstens gefühlsmäßig, oft mehr geschätzt als jene.

Wir können die Weisheit Gottes in der Leitung der Kirche nur bewundern, die so einerseits dem modernen Geiste entgegenkam, andererseits aber doch durch die Bindung der Anbetung an das kirchliche Sakrament die Gläubigen aufs engste mit dem wirklichen Christus und der Kirche verknüpfte.

Aber höher steht ohne Zweifel jene echt kirchliche Auffassung, für die die heilige Messe in erster Linie nicht Gelegenheit zu anbetender Verehrung ist, sondern heilige Handlung, *actio*, wie die Liturgie im Meßkanon selber sagt. Wie das Band, das gemeinsames Handeln um die Menschen schlingt, inniger ist als stumme Verehrung und distanzierte Huldigung, so ist auch die Frömmigkeit, die auf der Meßhandlung beruht, ungleich tiefer, dem Willen Christi und der Kirche entsprechender als die bloße Anbetung.

Doch fragen wir vorerst: Was ist eine heilige Handlung?

Handlung kommt von Handeln, Tun. Sie bezeichnet also ein Wirken, eine Aktivität, positive Leistung. Sie steht über dem bloßen Sein wie auch über dem Leiden, der Passivität, setzt jene voraus, geht aus ihnen hervor und über sie hinaus.

Was ist aber heilige Handlung? Es ist eine Handlung, die nicht im Reiche des Profanen, sondern im höheren Gebiete des Heiligen sich vollzieht, die ihrer Gesinnung, ihrem Zwecke, ihren Mitteln nach ins Religiöse erhoben ist. Sie ist nicht rein subjektiver Ausdruck, sondern von göttlicher Kraft getragene und solche Kraft vermittelnde Aktion. In diesem Sinne ist jede Gebärde, jede Bewegung, jede Tat im Kulte heilige Handlung.

Die Religionsgeschichte aber nimmt das Wort von der heiligen Handlung noch in einem besonderen Sinne und wendet es auf jene rituellen Akte an, die in einer Art von Bildersprache oder von religiösem Schauspiel eine in einem höheren religiösen Bereiche (im Reiche der Götter, im Himmel) spielende oder eine von den göttlich aufgefaßten Vorfahren einst getane, religiöse Aktion nachbilden und vollziehen² und vor der Kultgemeinde neu zur Wirklichkeit werden lassen. Das müssen wir durch Beispiele erläutern.

Vorausgeschickt sei noch, daß der Begriff der heiligen Handlung in allen wirklichen Religionen eine Rolle spielt und nur in spiritualisierten und individualisierten Entartungserscheinungen der Religion zurücktritt oder ganz fortfällt. Er findet sich von den primitivsten Religionen an bis hinauf zum katholischen Christentum in Formen, die wiederum von der naivsten Primitivität bis zur höchsten, geist- und schönheitserfüllten Ausbildung aufsteigen. Er verkümmert dort, wo der moderne egozentrische Geist an der konkreten Fülle des göttlichen Lebens verzweifelnd oder verächtlich vorübergeht und sich auf sein eigenes Ich zurückzieht, wo der selbstherrliche Verstand allein sowie der selbsttätige Wille das Verhältnis zu Gott regelt.

Nehmen wir zunächst ein ganz primitives Beispiel³. Der Neger will Regen haben. Was tut er? Er führt ein Spiel auf, das das Kommen und Herabplätschern des Regens darstellt. Entweder laufen mehrere Männer durch die Dorfgassen und lassen sich von den Frauen mit Wasser begießen, oder die Jungen schwenken Äste von Gummibäumen in der Luft, die die Wolken darstellen, und machen dazu ein Geräusch, wie wenn Tropfen auf die Erde aufschlagen. Dies Tun soll aber nicht etwa bloßes Schauspiel sein, es ruft vielmehr nach dem Glauben der Neger das hervor, was es darstellt; es ist ein wirksames Zeichen. Durch eine Art Weltsympathie hat es eine Rückwirkung in der großen Natur.

Sehr lehrreich ist eine Opferhandlung der alten Mexikaner⁴. Sie verbrannten alle zweiundfünfzig Jahre bei dem Feste des neuen Feuers Menschen, um die Kraft der Sonne, des Mondes und der Sterne zu erneuern und von ihnen wiederum Kraft zu erhalten nach dem Grund-

satz: *Do ut des*, d. h. ich gebe dir etwas, damit du mir zurückgeben kannst⁵. Die geopfert Menschen stellten die Gottheit dar, weil sie ja durch das Feuer in jene übergehen sollten. Aus diesem Opfer nun bildete sich ein Mythos, indem der Ritus in uralte Vergangenheit und in die Götterwelt versetzt wurde. Demgemäß sind die Gestirne einst entstanden durch ein Feueropfer von Göttern, die sich freiwillig in die Flammen gestürzt haben. Was die Mexikaner jetzt tun, ist eine beständige Wiederholung und Erneuerung dessen, was einst die Götter getan haben. Die heilige Handlung wirkt also auf die göttlich gedachten Gestirne und schenkt ihnen neue Lebenskraft; damit wird der Ritus zum Opfer. Das Opfer ist aber keine bloße Vernichtung, sondern erhebt die Geopfert durch das Feuer zu einem höheren, göttlichen Dasein. Auf ihm beruht die Fortdauer der Welt und das Heil der Menschen. Der Ritus ist außerdem die dramatische Darstellung einer Göttertat, die vor alters sich ereignet hat.

Diese beiden Riten, die nur Beispiele aus tausenden sind, sollen also den Lauf der göttlich gedachten Natur im Gange halten, von dem der Mensch in seinem Dasein abhängig ist. Die Frömmigkeit, die hinter ihnen steht, ist noch sehr naturbefangen und vom reinen Nützlichkeitsgedanken beherrscht; doch zeigen sich im zweiten Beispiele schon Anfänge einer moralischen Auffassung; jedenfalls erhebt es sich über die reine Magie.

Eine höhere, moralische Anschauung verbindet sich leicht auch mit den heiligen Handlungen, die mit den sog. „Sündenböcken“ vorgenommen werden. Sie finden sich bei den Heiden, die Menschen (*φασμάχοι* bei den Griechen) zur Entsühnung opferten, und in milderer Form bei den Juden. Ein lebendes Wesen, Mensch oder Tier, wird mit dem Fluche und der Befleckung aller beladen und getötet oder in die Wüste getrieben. Durch diese Handlung ist die ganze Gemeinde entschönt. Deshalb ruft man bei den Griechen dem Opfer zu: „Sei unser Peripsema, d. h. unser Heil und unsere Erlösung.“

Ist diese Handlung mehr negativ, tilgend, so stellen andere deutlich eine positive Erfüllung mit göttlicher Kraft dar. Betrachten wir den Kult des Sabazios bei den Thrakern, der im griechischen Dionysosdienste fortlebte. Schon der rasende Tanz auf den Bergeshöhen in finsterner Nacht bei Fackelschein, die aufstachelnde Musik diente der Aufpeitschung und Steigerung des Lebensgefühles. Und schließlich stürzen sich die so „Begeisterten“ auf das Opfertier, den heiligen Stier, der den stierförmigen Gott selber darstellt, zerreißen ihn mit den Zähnen und schlingen das rohe Fleisch hinunter. So glauben sie „des Gottes voll zu sein“ (*ἐνθεοί*, daher das Wort *ἐνθουσιασμός*). Diese Szene mit ihrer primitiven Wildheit zeigt deutlich eine ganz konkrete Erfüllung mit der Kraft des Gottes durch die dramatische Aktion.

Gesitteter und ruhiger tritt eine andere Art heiliger Handlung auf, die sich in vielen Religionen findet: Das Kultmahl. Man ißt mit

dem Gotte, nachdem man ihm Speiseopfer gebracht hat. Leicht verständlich ist hier der Symbolismus, der mit der heiligen Handlung verbunden ist. Alle Teilnehmer, die Gottheit wie die Menschen, nehmen an einer Sache teil, dadurch werden sie selber gewissermaßen eins; die Menschen treten in einen engen Bund zunächst mit dem Gotte und dann auch unter sich. So werden die Heiden, wie uns der hl. Paulus⁶ belehrt, durch das Essen des den Götzen geopfertem Fleisches „Genossen der Dämonen“; die Israeliten dem Fleische nach, d. h. die nicht christlich gewordenen Juden, werden, „wenn sie vom Opfer essen, Genossen des Opferraltares“, d. h. Gottes selber. Die Juden „essen vor Jahwe“⁷, d. h. sie essen mit ihm und treten dadurch in einen Bund mit ihm ein⁸. Es ist eine heilige Gemeinschaft (*κοινωνία*, *communio*). Schon Paulus hat diesen Gedanken auf die Eucharistie angewandt, die wir ja noch heute als Speise „Kommunion“ nennen. In dieser aber wird der Symbolismus und der geistige Inhalt noch verstärkt, wie wir noch sehen werden.

Wenn beim Kultmahle das religiöse Handeln darin besteht, daß man vor und mit der Gottheit ißt, so tritt die gemeinsame Tätigkeit des Gottes und seiner Gläubigen in anderen heiligen Handlungen noch stärker hervor. „Pluton raubte die Kore; Demeter aber irrte durch die Einöden und suchte ihr Kind. Diesen Mythos hat das Lichtfest (*πῦρ*) in Eleusis berühmt gemacht“, sagt eine christliche Apologie aus dem zweiten Jahrhundert, die pseudojustinische „Rede an die Heiden“ im zweiten Kapitel; und ähnlich berichten andere heidnische und christliche Schriftsteller. Wir erfahren aber auch, daß die eingeweihten Festteilnehmer, die Mysten, selber mit den Priestern den Mythos darstellten, an dem Suchen sich beteiligten, daß sie in atemlosem Laufe dem Priester, der die Demeter darstellte, folgten und schließlich voll lauten Jubels waren, wenn die Verlorene gefunden war. Pluton ist der Herr der Unterwelt und der König der Seelen; wenn eine von ihm entraffte Seele wiedergefunden wird, so ist damit eine tröstliche Aussicht auf das Schicksal jeder Seele eröffnet. Dadurch, daß die Mysten zusammen mit den Göttinnen das „mystische Drama“, wie Klemens von Alexandria⁹ sagt, aufführen, treten sie in enge Beziehungen zu den Göttinnen und nehmen an ihrem Lose teil. Das gibt ihnen die Hoffnung auf ein besseres Dasein nach dem Tode im Reiche jener Gottheiten. So wird hier die heilige Handlung zum Unterpfande des „Seelenheiles“ (*σωτηρία*).

Noch klarer tritt dieser Gedanke in anderen mystischen Begehungen hervor, die vom Sterben und Wiederaufleben irgendeiner Gottheit handeln. Adonis, Osiris sterben in der Blüte des Alters, werden beklagt: ungeheurer Jubel begleitet ihre Wiederauffindung. Herodot¹⁰ sagt von den Osirisriten: „Sie führen in der Nacht ein Schauspiel seiner Leiden auf, das die Ägypter Mysterien nennen“; das Schöpfen des heiligen Wassers im Nil bezeichnet seine Wiederkunft: „Wir haben ihn ge-

funden, wir freuen uns zumal.“ Mag zunächst darin sich das Hinsinken und Wiederaufblühen der Natur spiegeln, so bergen sie doch auch einen tieferen Gedankeninhalt, der sich auf das Schicksal der Seele bezieht. Der Wechsel der Natur wird zu einem Bilde innerer, seelischer Vorgänge. Dadurch, daß der Myste in den heiligen Schauspielen symbolisch das Tun und Leiden des Gottes agiert, nimmt er in Wirklichkeit an dessen Leid und Glück teil. Die mystischen Feiern werden zu mystischen Erlebnissen¹¹.

Doch diese wenigen, aus der Fülle der religionsgeschichtlichen Tatsachen ausgewählten Beispiele müssen genügen, um den Begriff der heiligen Handlung zu erläutern.

Diese besteht demnach in einer Aktion, einer dramatischen Ausführung, in der religiös erfüllte Menschen eine Tat oder ein Ereignis, das einer höheren, heiligen Sphäre angehört, sinnbildlich darstellen, und nicht nur darstellen wie Schauspieler, die sich in eine fremde Rolle hineindenken, ohne doch ihre Persönlichkeit tatsächlich aufzugeben, sondern als Akteure, die eine wirkliche Tatsache in allem Ernste hinstellen, eine Tatsache freilich, die sich unter einem sinnbildlichen Spiele mehr oder weniger verbirgt. Jede heilige Handlung ist also zugleich ein heiliges Schauspiel, und dies Schauspiel ist unter dem Schleier des Symbols realste Wirklichkeit. Die Akteure wollen nicht bloß darstellen, sie wollen *handeln* (oder leiden). Das Spiel ist ein wirkendes Bild, ein *signum efficax*; es ist selbst Wirklichkeit und wirkt auch wieder wahre Erhöhung des Seins in eine göttliche Lebenssphäre. Jedes liturgische Symbol ist wirklichkeitsgeladen, nicht, wie moderne „Vergeistigung“ gerne möchte, bloßes Zeichen. Diese Realität bleibt ihm, auch wenn in höheren, geistigen Religionen immer mehr tiefe Geistigkeit sich hinter dem liturgischen Bilde drängt. „Der liturgische Symbolismus“, sagt mit Recht Loisy¹², „stellt sich in den primitiven Kulturen als eine naive Nachahmung dar und strebt im Laufe der religiösen Entwicklung einem mehr und mehr idealisierten Symbolismus entgegen. Aber wenn dieser Symbolismus religiös bleiben will, muß er immer ein Gutteil von mystischem Realismus in sich schließen; ohne diesen wäre er nur eine geistige Belustigung und eine ästhetische Ergötzung, eine Theatervorstellung, nicht aber heilige Handlung, Opfer oder Sakrament.“

Hier liegt der Zugang zum Wesen des liturgischen Symbols, hier auch die Abgrenzung gegen alle die willkürliche und spielerische Symbolisterei, wie sie immer dann aufkommt, wenn der Kern der Liturgie nicht mehr verstanden wird, und wie sie in bezug auf den antiken Kult der Neuplatonismus, für den christlichen besonders das spätere Mittelalter liebte. Nur jene Symbolik ist berechtigt und wirklich vorhanden, die auf dem Wesen der heiligen Handlung als einer mystisch-realen Darstellung religiöser Tatsachen beruht. Jede andere Allegorie ist von außen hineingetragen und im besten Falle geistreiche

Anwendung und Auslegung zu erbaulichen und ästhetischen Zwecken; sie kann als solche nützlich sein, muß sich aber der andern unterordnen und darf nicht mit ihrem Phantasiegekräusel die wahrhaft tragenden Pfeiler der Liturgie unsichtbar machen.

Wir haben noch das Wort von der heiligen Mysterienhandlung zu erklären. Wie von selbst kamen wir bei den oben aufgezählten, kurzen Beispielen auf die Mysterien zu sprechen. Das heilige Schauspiel, in dem die göttliche, heilbringende Tat agiert wird, ist ein „Gedächtnis“ (*ἀνάμνησις*, *commemoratio*). Subjekt des Kultes ist ursprünglich das ganze Volk, Ziel der Fortbestand des Volkes in Glück und Wohlfahrt. Je mehr die Religion individualisiert und vergeistigt wird, desto mehr werden kleinere Gemeinden besonders Eingeweihter Trägerinnen der Liturgie; desto mehr wird auch das Ziel der heiligen Begehung, das „Heil“, jenseitig, seelisch, mystisch aufgefaßt. Aus dem Gedächtnis wird so das Mysterium. Die Mysterienhandlung ist also nur eine besonders ausgezeichnete Art der heiligen Handlung, und zwar jene, die von einem durch besondere Weihen dazu befähigten, auserwählten Kreise gefeiert wird und die Profanen in keiner Weise zugänglich ist. Je heiliger eine Handlung ist, je tiefer sie nach dem Glauben der Teilnehmer in das Leben der Gottheit einführt, desto mehr wird der Mensch sich scheuen, sie vor der profanen Welt bloßzustellen; er wird sie vielmehr durch heiliges Schweigen mit dem Schimmer des Geheimnisses umkleiden. Wer sich dem Kreise der Mysten anschließen will, muß zuerst durch das Tor einweihender Riten durchgehen, durch sie den alten, unheiligen Menschen ablegen und in einen höheren Zustand versetzt werden. Erst der so Erhöhte kann dann als Vollmyste die heiligen Handlungen mitvollziehen. So nehmen denn sowohl im Altertum wie im Christentum die tiefsten und ausgebildetsten heiligen Handlungen den Namen und den Charakter der Mysterien an; durch heilige Weihen wird der Mensch befähigt, zu den höchsten Mysterien heranzutreten, eine mystische Verbindung mit der Gottheit einzugehen und darin das Heil für die Ewigkeit zu finden.

II.

Nachdem wir so mit Hilfe der Religionsgeschichte den Begriff der heiligen Mysterienhandlung kurz dargelegt haben, stellen wir den Satz auf: Die heilige Messe ist im vollen und wahren Sinne eine heilige Mysterienhandlung; ja sie ist geradezu die ideale Verwirklichung dieses Begriffes, der im Altertum nur unvollkommene Durchführung erfahren hatte.

Zum Beweise gehen wir die einzelnen Teile der oben aufgestellten und erläuterten Wesensbestimmung durch und fragen zunächst: Worin besteht in der Messe das einer höheren, heiligen Sphäre angehörende Ereignis, das dargestellt und vollzogen wird?

Es ist nichts Geringeres als das durch Christus gewirkte Werk

der Erlösung, beginnend mit der Menschwerdung, gipfelnd in Tod und Auferstehung des Herrn und in der Vollendung der Kirche. Es ist also eine einmalige, geschichtliche Tat, die aber, da von dem edelsten aller Menschen, dem „letzten Adam“¹³, dem geistigen Stammvater des neuen Menschengeschlechts getan, eine Bedeutung für die ganze Menschheit hat; und da dieser Mensch zugleich Gott war, so ragt sie in die Sphäre der göttlichen Heiligkeit hinein, ist eine göttliche Tat. In den Mysterien der Heiden war Gegenstand der Darstellung irgendein Mythos, in dem einer der Götter auf Erden erschien und bei dieser seiner Epiphanie Taten übte und Leiden erfuhr. Aber diese Götter waren eingebildete Erzeugnisse menschlicher Sehnsüchte und Leidenschaften, Vorspiegelungen der Dämonen, ohne jede Wirklichkeit. Nie waren sie auf Erden erschienen; ihre Taten waren keine Geschichte; ihr Tun und Leiden ragte keineswegs in reine göttliche Höhen hinauf, sondern spiegelte nur das engbegrenzte Leben der Menschen, ihr irdisches Sehnen und Fürchten, Lieben und Hassen. Der Gegenstand des christlichen Mysteriums ist sichere, im hellen Lichte des Tages stehende Geschichte; der Glaube aber sieht hinter der geschichtlichen Wahrheit den Heilsplan des ewigen Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechtes und führt zu wahrhaft göttlichen Gipfeln der Reinheit und Weisheit empor. Jene falschen Götter erschienen zwar nach dem Glauben ihrer Anhänger auch zum Heile ihrer Schützlinge; sie heißen daher oft „die sich offenbarenden Heilandgötter“. Aber das Heil, das sie brachten, war äußerlich und beschränkt, reichte kaum einmal in sittliche und seelische Tiefen hinein. Ganz anders der Heiland der Christen. Er überwindet die größte Last, die auf dem Menschenherzen ruht, die Sünde, und führt die ihm Getreuen in das Reich sittlicher Reinheit und göttlicher Heiligkeit ein. Eine umfassende Theologie der Sünde und Gnade steht hinter dem christlichen Mysterium. Aus unbegreiflich großer Liebe ist der ewige Gott als Mensch zu realer Epiphanie auf Erden erschienen, hat die Sünde der Welt auf sich genommen und durch seinen Opfertod und seine Auferstehung getilgt. Auch der erhabenste Mythos der antiken Welt muß gegenüber dieser Gottesidee verblassen; aber was die Heiden ahnten, ersehnten, andeuteten, das findet seine Erfüllung, seine Verwirklichung in idealer Form in dem göttlichen Ereignis, das die Grundlage des christlichen Mysteriums bildet.

Ein Kirchenvater, der als Märtyrer sein Blut für Christus hingab, hat uns in überaus tiefgehender Weise den inneren Gehalt des „Gedächtnisses des Herrn“ geschildert. Methodios von Olympos¹⁴ deutet in seinem „Symposion“ Adam und Eva auf Christus und die Kirche. Die neue Eva sei auch aus dem Gebein und Fleisch Christi entstanden; denn um ihretwillen habe er den Vater verlassen, sei vom Himmel herabgestiegen, um seinem Weibe anzuhängen, und sei „in der Entrückung des Leidens entschlafen (wie Adam einschlief, als Gott aus

seiner Seite Eva bildete), indem er freiwillig für sie starb, um sich die Kirche herrlich und lauter hinzustellen, nachdem er sie gereinigt durch das Bad (der Taufe) ...“ Die Kirche wächst nun beständig durch die Mitwirkung des Logos, „der auch jetzt noch zu uns herabsteigt und in Entrückung liegt beim Gedächtnis des Leidens (*κατὰ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους*). Denn sonst könnte ja die Kirche die Gläubigen nicht empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt wiedergebären, wenn nicht Christus auch um dieser (der Gläubigen) willen sich entäußerte, damit er, wie gesagt, bei der Wiederaufführung des Leidens (*κατὰ τὴν ἀνακεφαλαίωσιν τοῦ πάθους*) erfaßt werde, und so wieder stürbe, nachdem er vom Himmel herabgestiegen, und seinem Weibe anhinge, der Kirche, und sie aus seiner Seite Kraft schöpfen ließe...“ Damit also die Kirche, die der Herr durch sein Leiden schuf, wachse, findet beständig das „Gedächtnis“, die „Wiederheraufführung des Leidens“ statt; sie ist so real, daß sie für die jeweilig um den Altar versammelte Kirche die Erlösung ist; durch die Messe wird die Kirche, die heilige Seele geschaffen und mit der Kraft Christi erfüllt; dort ersteht die jungfräuliche Braut des Herrn aus der Seite des neuen Adam.

Hier zeigt sich klar die große Bedeutung des Wortes vom „Gedächtnis“, „Mysterium“, das wir oben kurz entwickelt haben. Dem modernen Rationalismus war dieser Begriff verlorengegangen; daraus erklärt sich das Suchen und Tasten neuerer Theoretiker des Meßopfers. Dem antiken Menschen war es durch die Mysterienidee ohne weiteres verständlich, daß die einmalige Heilstat im Mysteriensymbol immer wieder Wirklichkeit werden kann. Dem Tiefsinn des religiösen Menschen war es kein Widerspruch, daß der Herr, der doch ein für allemal gelitten hat und nun zur Rechten Gottes sitzt, im Mysterium immer wieder symbolisch-real den Tod erleidet und aufersteht, um seine Kirche in sein Leben hineinzubeziehen. Gregor d. Gr. hat das in klaren Worten ausgesprochen: „In einziger Weise dient das Opfer des heiligen Altares unserer Erlösung; denn der, der an sich als von den Toten Auferstandener nicht mehr stirbt, leidet durch jenes wiederum für uns im Mysterium. Denn sooft wir ihm das Opfer seines Leidens darbringen, ebensooft stellen wir zu unserer Erlösung sein Leiden wieder hin“¹⁵. „Wir müssen täglich das Opfer seines Fleisches und Blutes darbringen. Denn dieses Opfer erlöst in einziger Weise die Seele vom ewigen Untergang, da es uns jenen Tod des Eingeborenen durch das Mysterium wieder hinstellt. Er, der als Auferstandener von den Toten nicht mehr stirbt — der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn —, wird dennoch, obwohl er an sich unsterblich und unverweslich lebt, für uns wiederum in diesem Mysterium des heiligen Opfers geschlachtet... Überlegen wir wohl, was das für ein Opfer für uns ist, das zu unserer Erlösung immer das Leiden des eingeborenen Sohnes nachbildet. Denn

wer unter den Gläubigen könnte daran zweifeln, daß in der Opferstunde auf die Stimme des Priesters hin sich der Himmel öffnet, daß bei jenem Mysterium Jesu Christi die Chöre der Engel zugegen sind, daß das Niederste sich mit dem Höchsten paart, daß Irdisches sich mit Himmlichem verbindet und aus Sichtbarem und Unsichtbarem eins wird“¹⁶.

Die Messe ist Darstellung und Heraufführung einer göttlichen Tat noch in einem anderen Sinne. Die Kirche feiert in ihr nicht nur symbolisch das Leiden und Tun des Gottessohnes: sie tut es auch in der Art, wie Christus, ihr geistiger Stammvater, selbst dessen beständige Wiederholung ihr aufgetragen hat. Er selbst hat ja seine Mysterien gestiftet und geordnet und ihre Feier seinen Jüngern befohlen mit den Worten: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Mit einer wunderbaren liturgiebildenden Kunst, die so tief wie einfach ist, hat der Herr selber als höchster Liturge, als Hoherpriester des Neuen Bundes, dessen Mysteriendienst eingesetzt beim letzten Abendmahl. Wenn die Liturgie als Form Kunst ist und die höchste Kunst darin besteht, ewige Gedanken in der einfachsten, erschöpfendsten Art auszudrücken, so hat sich der Herr als höchster liturgischer Künstler erwiesen damals, als er Brot und Wein in seine heiligen Hände nahm, die Eucharistia über sie sprach, sie zum Gedächtnis seines Leidens weihte und seinen Aposteln als Speise reichte. Dies Kunstwerk, das mit den leichtesten Mitteln sich überall aufführen läßt, das aber so gewaltigen Gedankeninhalt umschließt, ergreift uns noch heute, wenn würdig gefeiert, in tiefster Seele und wird die Kirche ergreifen bis zum Ende der Zeiten. Alle die wunderbare Entwicklung der Meßliturgie in Ost und West ist nur eine Entfaltung des vom Herrn selber stammenden Kernes.

Wenn wir also oben das Mysterium definierten als Wiederholung einer von den Stammvätern einst getanen Handlung, so gilt das von der Messe im doppelten Sinne. Die Definition findet also ihre allseitige Verwirklichung in den christlichen Mysterien.

Hier können wir ein Wort über die Frage einschieben, weshalb der Herr die symbolische Feier seiner Mysterien vorausgenommen hat. Natürlicher wäre es doch gewesen, wenn er zuerst die Erlösung durch Tod und Auferstehung bewirkt und dann erst in den vierzig Tagen bis zur Himmelfahrt deren mystisches Symbol eingesetzt hätte. So führte der altchristliche Meßkanon das Leben des Herrn vor bis zur Himmelfahrt und seiner Ankunft zum Gerichte und brachte erst dann die Einsetzungsworte. Aber wir dürfen wohl einen tiefen göttlichen Grund im Tun des Herrn vermuten. Die Messe ist verhüllendes Symbol des Werkes der Erlösung und des Opfers Christi am Kreuze, das er nun im Himmel als Verklärter ewig fortsetzt, ohne des Schleiers des Symbols zu bedürfen. Die Kirche aber braucht, da sie noch im Glauben wandelt, nicht im Schauen, der bergenden Hülle. Deshalb wohl hat der Herr das Gedächtnis seines Leidens, wie es die Kirche

mystisch feiert, nicht als verkürter Auferstandener eingesetzt, sondern zu der Zeit, da er selbst noch als „Wanderer“ auf Erden weilte.

Wir haben früher¹⁷ gesehen, daß die „heilige Handlung“ oft zugleich als Opfer aufgefaßt wird. Die gesamten Riten sind ein Gottesdienst; einzelne Akte daraus oder gar das ganze Mysterium stellen ein Opfer im eigentlichen Sinne dar, d. h. eine Handlung, in der Gott etwas dargeboten und auf Grund dessen eine Verbindung mit Gott angestrebt wird. Bezeichnend ist der lateinische Name für Opfer: *sacrificium* (von *sacra facere*), der zunächst „heilige Handlung“ bedeutet. Die Messe ist als heilige Handlung zugleich Opfer; beides fällt in ihr vollkommen zusammen, da das Opfer Christi eben in der Tat besteht, die die Messe symbolisch aufführt. So ist die Gottestat des Meßmysteriums das erhabenste Opfer aller Zeiten und Länder. Denn in ihm bringt sich Jesus Christus, der ewige Logos, der reinste und edelste Mensch, göttlicher Geist und höchststehende Kreatur, dem himmlischen Vater als reinste Opfergabe dar. Das einzige, was der Mensch wirklich Gott schenken kann, ist das freie Geschenk seiner selbst. Alles andere gehört Gott von vornherein. Den Menschen aber hat Gott so geschaffen, daß er sich durch seinen freien Willen für oder gegen Gott entscheiden kann. Die Heiden opferten Tiere, Brot, Weihrauch, Blumen — alles höchstens ein Zeichen der inneren Hingabe, aber ohne wahren Wert, da der Wille durch die Sünde verdorben war. Christus opferte sich im heiligen Geiste als reines, unbeflecktes, wohlgefälliges Schlachtopfer. Er war die erste Opfergabe, die Gott als aus sich wertvoll annahm; alle andern Opfer sind nur annehmbar durch die Beziehung zu diesem Opfer. Seine Opfertat war zugleich die Tat eines Gottes. Dadurch erhielt sie einen unendlichen Wert. Daraus ergibt sich, daß das Kreuzesopfer und seine Mysteriendarstellung, die Messe, den Opferbegriff, den die vorchristlichen Opfer nur roh und unvollkommen darstellten, in idealer Weise verwirklicht¹⁸.

Ziel der antiken Mysterienhandlung ist das Heil. Wer die heiligen Weihen mitmacht, das Opfer darbringt, der hofft, als Myster im Jenseits ein besseres Los zu genießen als die Ungeweihten. Er ist ja in eine innige Beziehung zu den Herrschern des Seelenreiches getreten; diese werden ihm, ihrem „Geschlechtsgenossen“, ihrem „(Adoptiv-)Kinde“ gnädig sein. — Das wahre Seelenheil hat allein Christus gebracht; denn er allein konnte als unbeflecktes Lamm Gottes die Sünde tilgen, den Tod überwinden und ewiges, seliges Leben schenken. Er allein führt mit Recht den Titel „Heiland“, er ist Spender wahren Lebens. Das Urmysterium, sein Erlösungstod, hat die Wunden der Welt geheilt; die Mysterienfeier aber, die er eingesetzt, die Messe, soll die Früchte der Erlösung durch die verschiedenen Zeiten und Länder hin den feiernden Gemeinden zuzuwenden. So ist denn das christliche Mysterium wahrhaft und im höchsten Sinne heilbringend, ein echtes Erlösungsdrama.

Fragen wir näherhin: Wie wird das Heil erworben? Schon der

Name der heiligen Handlung zeigt, daß es nicht durch bloße Passivität angeeignet wird. Die Mysten agieren vielmehr mit den Priestern an ihrer Spitze die Kultlegende, die Taten und Leiden der Götter, werden so deren Genossen und nehmen wie an ihrem Leide so an ihrem Glücke teil. Ja sie vertreten den Gott selbst, nennen sich nach seinem Namen, tragen seine Kleidung, seine Abzeichen; er ist unter ihnen, in ihnen, feiert für sie seine Epiphanie; sie umschwärmen ihn, eignen sich seine Kraft an, werden in ihn verwandelt. — Die christlichen Mysten agieren mit ihrem Kyrios zusammen. Während Christus auf dem Altare sich opfert, umstehen die „Christen“, die in der Taufe in seinen Tod hineingetaucht wurden und so „typisch mit dem Herrn starben“¹⁹ und ihn anzogen, die Opferstätte; an ihrer Spitze waltet die heilige Priesterschaft, die das Opfer vollzieht; aber auch alle miteinander bilden eine „heilige Priesterschaft“²⁰. Denn alle Christen nehmen teil an der heiligen Handlung. So sehr sind sie durch den Besitz des Geistes Christi mit dem Herrn verbunden, daß Christus und die Kirche wie ein Leib sind. Was aber das Haupt tut und leidet, das tun und leiden die Glieder mit. Deshalb sagt der hl. Augustin²¹ kurz und tief: „Christus ist Priester, er selbst zugleich Opferer und Opfergabe. Eine Mysteriendarstellung (*sacramentum*) dieser Tatsache ist, wie er es angeordnet, das tägliche Opfer der Kirche. Da diese der zu jenem Haupte gehörige Leib ist, so lernt sie durch ihn sich selber opfern.“ So ist denn die Kirche, und zwar die konkrete Gemeinde, die eben die Messe feiert, nicht bloße Zuschauerin des Dramas, sondern Mitakteurin. „Wenn wir die Messe feiern“, sagt St. Gregor d. Gr.²², „müssen wir uns selbst Gott in Zerknirschung des Herzens opfern; denn da wir die Mysterien des Herrenleidens begehen, müssen wir nachahmen, was wir agieren.“ So teilt die Kirche ihres Bräutigams Opfergesinnung und Opfertat, stirbt mit ihm, steht mit ihm auf, wird mit ihm verklärt und erhöht. „So oft das Opfer dargebracht wird, wird des Herrn Tod, des Herrn Auferstehung, des Herrn Erhöhung sinnbildlich gewirkt (*significetur*) und der Nachlaß der Sünden“²³. Die letzten Worte zeigen, daß diese sinnbildliche Darstellung zugleich reales Miterleben ist und das Heil wirkt. Die Postkommunion am Feste der Enthauptung des hl. Johannes Baptista im Römischen Meßbuche spricht diesen Gedanken in knappster Form aus, indem sie darum bittet, „daß wir die großen Mysterien, die wir empfangen haben, in ihrer sinnbildlichen Darstellung (*significata*) verehren und uns, was noch größer ist, über ihre Verwirklichung an uns freuen“ (*in nobis potius edita gaudeamus*). Wer mit Christus, und zwar zunächst typisch, sakramental, mystisch, mitleidet und mitauf-ersteht, der hat geistigen Anteil an der Gnade der Erlösung, wird eins mit Christus und nimmt an seiner ewigen Glorie teil. Es ist kaum nötig zu sagen: Was bei den außerchristlichen Weihen nur schattenhaft angedeutet ist, das ist hier volle Wirklichkeit geworden; ein tieferes Mit-handeln mit dem göttlichen Tun ist nicht zu erdenken. Dies Mittun

führt denn auch zu einer Teilnahme nicht nur etwa an einem verstärkten Naturempfinden, worin der heidnische Kult meist stecken blieb, auch nicht bloß zu einer Sicherung des Seelenheiles, sondern zur Gemeinschaft der göttlichen Wesenheit²⁴.

Die Gemeinschaft mit dem Göttlichen wird in manchen Mysterien wie auch in vielen Opferriten noch dadurch besonders betont, daß die Kultgenossen durch das Essen und Trinken einer irgendwie erhöhten Speise sich die göttliche Kraft oder den Gott selber einverleiben, oder doch wenigstens mit dem Gotte zusammen speisen und so in heilige Gemeinschaft treten. Derselbe Gedanke mit seiner schlichten Primitivität, aber gereinigt von aller urwüchsigen Roheit und in eine wunderbar geistige Höhe hinaufgehoben, findet sich in der „Gemeinschaft“, der Kommunion, der christlichen Mysterien. Auch hier ist eine heilige Speise, genannt *sancta* (das Heilige) oder „Sakrament“, „Mysterien“ oder nach dem über ihr gesprochenen Dankgebete „Eucharistie“ oder *κοινωνία, communio* (Gemeinschaft). Ja sie ist, zunächst äußerlich genommen, die einfachste und dem Südländer naheliegendste Speise: Wein und Brot. Als solche konnte sie in der Naturreligion, dem Kulte des natürlichen Lebens, eine Rolle spielen. Im christlichen Mysterium aber liegt nicht gewöhnliches Brot und alltäglicher Trank vor. Brot und Wein sind hier Symbole, mystische Träger übernatürlichen Lebens; sie sind in das Fleisch und Blut des himmlischen, Mensch gewordenen Logos verwandelt; die sichtbare Hülle ist Symbol und bildet mit dem unsichtbaren Kerne das Mysterium. So verbindet sich hier primitivster Ausdruck mit geistigster Mystik. Zugleich häufen sich in der christlichen Kommunion die mystischen Beziehungen. Christus ist nicht nur Gastgeber und Mitgast, sondern auch Mahl. Wir sehen also eine ideale Verwirklichung aller Gedanken vor uns, die sich die Menschen von einer Gemeinschaft mit dem Göttlichen durch Speise gemacht hatten. Das materielle Essen und Trinken bezeichnet und bewirkt die Speisung der Seele zum übernatürlichen Leben.

Bezeichnet und bewirkt! Die Mysterien der Heiden waren nach deren Glauben eine heilige Wirklichkeit, die sich unter dem Schleier von Bildern barg, ein religiöses Ereignis, agiert als heiliges Schauspiel. Also ein ernstes Spiel, ein gespielter Ernst. Auch die christliche Liturgie ist ein heiliges Spiel²⁵, sie nennt sich selbst ein Drama, denn *actio*, wie der Meßkanon und überhaupt die Meßfeier bezeichnet wird, ist nichts anderes als: heiliges Drama²⁶. In den heidnischen Mysterien unterschied man die Gegenstände, die gezeigt wurden (*τὰ δεικνύμενα*), die Worte, die gesprochen wurden (*τὰ λεγόμενα*), und die Handlungen, die mit den Gegenständen und unter Begleitung jener Worte oder auch für sich vorgenommen wurden (*τὰ δρῶμενα*). Alle drei Dinge gaben einander Licht; besonders mußten die Worte den Sinn der mit den Gegenständen vorgenommenen Riten näher bestimmen. Deshalb sagt der hl. Augustin, daß im christlichen Ritus das Wort (der Logos) zu

dem Elemente trete und so das Sakrament (Mysterium) entstehe. Entsprechend der höheren geistigen Durchdringung der christlichen Liturgie erhält der Logos, das Wort (*τὰ λεγόμενα*), bei den Christen eine Vorzugsstellung; die dramatische Aktion tritt mehr zurück. So besteht das Meßopfer seinem wesentlichen Kerne nach in der über die Elemente gesprochenen Eucharistia, die ausspricht, was mit Brot und Wein geschieht. Das materielle Element aber gehört unbedingt zum Wesen der christlichen Liturgie. Es gibt ihm gerade die Konkretheit, die wir oben an der liturgischen Frömmigkeit rühmten. Eine „vergeistigte“ Religion würde sich z. B. eine Taufe, d. h. einen Übergang zu einem neuen Leben, als rein innerliches Erlebnis oder durch bloße Weiheworte bewirkt oder gefeiert denken. Die Kirche aber nimmt das Wasser hinzu, und dieser materielle, konkrete Gegenstand verbürgt die Objektivität der Gnadenwirkung, wie er sie auch plastisch ausdrückt. Die antiken wie die christlichen Mysterien sind also wirklichkeitserfüllte und wirkende Bilder. Die Theologie definiert daher das Sakrament als Zeichen, das jene Dinge bewirkt, die es bezeichnet (*signum efficax*). Hier, wo wir uns schon mehr dem Äußeren, Formellen nähern, tritt die Verwandtschaft außerchristlicher und christlicher Liturgie naturgemäß stärker hervor, wenn sich freilich nicht verkennen läßt, daß auch hier die christliche schon durch das oben erwähnte Überwiegen des Logos, erst recht durch dessen Inhalt hervorragt.

Noch mehr wird letztere Beobachtung bestätigt, wenn wir nun bloß die Form der Mysterien ins Auge fassen. In den Gegenständen, den Gebärden, der Art des Vortrages wird naturgemäß am wenigsten ein Unterschied zwischen heidnischem und christlichem Kulte sich bemerkbar machen — man müßte denn einem „vergeistigten“ Puritanismus huldigen, damit aber den katholischen Kult vernichten. Der „antike“ Charakter plastischer Objektivität gehört zum Wesen der katholischen Liturgie; mit ihm ginge auch seine objektive Gnadenwirkung verloren. In allem aber, was die Form betrifft, ist der normale Mensch an die Natur gebunden. Sie liefert die Gegenstände, bestimmt die Bewegungen des Körpers, regelt den Vortrag der Stimme. Wie der antike Mensch seine Hände zum Beten erhob, so auch der Christ; wie er eine Erhöhung (*altare*, Altar) brauchte, um seine Gabe darzubringen, so auch der Christ. Die Form ist also konservativ. Neu aber ist der Geist; er ist frei und beweglich. Dieselbe Gebärde kann dem verschiedensten Geiste dienen. Der Kuß kann Ausdruck natürlicher Liebe sein, zugleich aber auch Symbol heiliger, übernatürlicher Agape. Das Wasser tilgte bei Juden und Heiden die rituelle Befleckung; im Christentum reinigt es von Sünde. Die Elemente erhalten also durch Christus höhere Weihe, da sie Heiligeres ausdrücken. Und noch in anderer Hinsicht zeigt sich trotz aller Ähnlichkeit die höhere Würde des christlichen Gottesdienstes. Er sucht nur die edelsten, vornehmsten, reinsten Formen und Gegenstände aus und benutzt sie in äußerst diskreter, ein-

facher, hoheitsvoller Art. Alles zu Natürlichem, Rohe, Ungebildete, Gemeine vermeidet er. Also auch die Form der christlichen Liturgie, so sehr sie naturgemäß sich den heidnischen Vorbildern nähert, ja sie zuweilen benutzt, ist eine ideale Durchführung der Gedanken vom sinnbildlichen Zeichen, vom Mysterium.

Schließlich noch ein Wort über die Mysteriendisziplin im engeren Sinne, die mystische Exklusivität und Verhüllung durch Schweigen. Das christliche Altertum kannte genau wie die Antike eine ausgeprägte, äußere Geheimhaltung der mystischen Riten. Keiner, der nicht durch die Taufe eingeweiht war, konnte zum eucharistischen Opfer und Kultmahl hinzutreten. Kein Eingeweihter durfte dem Profanen von den heiligen Weißen erzählen. Aber hinter der äußeren Disziplin stand bei dem Kulte des Christen eine wahre, über die heidnischen Riten unendlich hinausgehende Mysterienheiligkeit, da ja wahre, göttliche, reinste Heiligkeit sich in ihm offenbarte, wunderbar einfach und großartig ausgedrückt in dem Dreimalheiligen, das in die Eucharistia eingefügt ist. Diese Heiligkeit kommt nicht von außen, sondern fließt aus dem Wesen des christlichen Kultes. Sie bleibt bestehen, auch wenn die äußere Disziplin fällt. Auch heute noch gilt von der christlichen Liturgie das Wort: „Euch ist es gegeben, die Mysterien des Himmelreiches zu erkennen, jenen aber ist es nicht gegeben“²⁷.

III.

Nachdem wir so durch den Vergleich antiker und christlicher Mysterienhandlung festgestellt haben, daß die Messe eine wahre heilige Mysterienhandlung im vollendetsten und reinsten Sinne des Wortes ist, liegt es uns ob, aus der Liturgie selber unsere bisher mehr theoretisch erläuterte und bewiesene Aufstellung zu beleuchten.

Wir fragen daher: Bezeichnet sich die Liturgie selber als Mysterium? und wenn ja, in welchem Sinne tut sie es?

Die Frage: Bezeichnet die Liturgie sich selbst als Mysterium? kann jeder Benutzer auch nur des jetzigen Römischen Meßbuches sich selbst mit Ja beantworten. Er wird auch mit leichter Mühe finden, daß Mysterium dabei nicht nur etwa abstrakt den Gottesdienst als ein heiliges Geheimnis voll verborgener Wahrheiten ausdeuten will, sondern daß es zunächst häufig die durch den Meßkanon verwandelten Elemente von Brot und Wein meint. Doch der Sinn geht noch weiter.

Bevor wir das beweisen, bemerken wir noch, daß das von uns so häufig in den Mund genommene Wort „Sakrament“ nichts anderes ist als Mysterium. Wie kamen die Lateiner dazu, Mysterium mit *sacramentum* zu übersetzen? Die Mysterien waren eine Weihe. Auch die Römer hatten eine Weihe an die Gottheit in der Selbstverfluchung und Gottesweihe des Eides, der *sacramentum* hieß, ein Wort, das auch etymologisch die Weihe (*consecratio*) bezeichnete. Besonders der Fahnen-eid des Rekruten galt als eine solche Weihe. Außerdem stand am Be-

ginne der mystischen Weihen gewöhnlich ein Eid (*sacramentum*). In Andania z. B. mußten die „heiligen“ Männer und Frauen, die bei den Weihen mitwirkten und wohl auch selbst eingeweiht wurden, am Anfange der Feier einen Eid leisten²⁸. In der lydischen Stadt Philadelpheia gründete in hellenistischer Zeit ein reicher Mann namens Dionysios in seinem Hause einen Privatkult, der besonders zu sittlicher Strenge verpflichtete. Auf dem Steine²⁹, der die Kultsatzungen enthielt und der in dem heiligen „Hause“ stand, heißt es: „Männer und Frauen, Freie und Sklaven, die in dies Haus eintreten, sollen bei allen Göttern schwören, daß“ usw. Es werden dann eine Reihe von Verbrechen aufgezählt, die die Mitglieder des Kultvereins nicht tun dürfen³⁰, ja sie dürfen nicht einmal Mitwisser sein, und wenn sie von anderen etwas Derartiges wissen, sind sie verpflichtet, es anzuzeigen, und zwar bei den Vorstehern der Kultgemeinde. „Bei den monatlichen und jährlichen Opfern sollen Männer und Frauen, die sich selbst vertrauen (d. h. die ihrer Unschuld gewiß sind), diese Inschrift, auf der die Gebote des Gottes geschrieben stehen, berühren, damit es offenbar wird, wer den Geboten folgt und wer nicht“³¹. Also sowohl beim Eintritte in den Mystenverband wie vor den Opferfeiern muß ein Eid abgelegt werden. Dieser Eid bei der mystischen Einweihung wurde nun schon früh als eine Art Fahneneid aufgefaßt³². Denn der mystische Dienst galt als ein heiliger Kriegsdienst (*sancta militia*), die Mysten nannten sich „Soldaten“ der Gottheit (*στρατιῶται θεοῦ*). In den Metamorphosen des Apuleius von Madaura³³ sagt der Isispriester zu dem Weihekandidaten Lucius (XI 15): „Laß deinen Namen in die Listen dieser heiligen Miliz einschreiben, auf die du vor kurzem auch eidlich verpflichtet wurdest“ (*sacramento rogabaris*). Als in Rom die unsittlichen Bacchusmysterien vom Staate verfolgt wurden, sprachen die Vertreter der Staatsordnung zu den Bürgern³⁴: „Quiriten, glaubt ihr denn, junge Männer, die in dies *sacramentum* eingeweiht sind, könnte man zu Soldaten machen? Denen, die aus dem unsittlichen Heiligtum heraustreten, könnte man die Waffen anvertrauen?“ *Sacramentum* kann hier nicht übersetzt werden. Es bezeichnet zunächst die mystischen Weihen, die also hier schon diesen lateinischen Namen trugen. Stark schwingt aber der Sinn „Fahneneid“ mit, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt. Denn der Redner meint ja gerade, wer auf diese frevelhaften Dinge eidlich verpflichtet sei, könne nicht den heiligen Eid auf den Militärdienst ablegen. Dem Römer, der auf sein Heer so stolz war, klang in dem Worte *sacramentum* vor allem der Fahneneid ans Ohr. Die mystische Ausdeutung dieses Eides und des Militärdienstes überhaupt hat also dazu beigetragen, daß das griechische Wort Mysterium im Westen mit *sacramentum* übertragen wurde; der militärische Sinn schwang dabei immer wenigstens als Unterton mit, auch später bei den Christen, wie besonders Tertullian zeigt. Wenn das lateinische Wort dann bei den Römern für Weihe überhaupt gebraucht wird, so ergibt

sich daraus wohl auch, daß wenigstens in der späteren Zeit alle Weihen mit einem Eide begannen³⁵. So berichtet uns der hl. Hippolyt in seiner „Widerlegung aller Häresien“³⁶, die Mystagogen hielten zuerst die Neulinge hin, um ihre Spannung zu steigern und sie tiefer in die Bosheit zu verstricken; „dann erst weihen sie sie und übergeben“³⁷ ihnen die schlimmste aller Bosheiten, nachdem sie sie mit Eiden gebunden haben, nichts davon „auszureden und nicht jedem Beliebigen davon mitzuteilen“. Der mystische Eid schloß also häufig, wie es ja beim Eintritt in eine geschlossene und geheime Gesellschaft natürlich ist, das Schweigegelöbnis in sich³⁸.

Sakrament bedeutet demnach dasselbe wie Mysterium und hat in den liturgischen Texten denselben weiten Spielraum wie dieses Wort. Erst in der scholastischen Theologie ist es in seiner Anwendung auf die sieben *ex opere operato* wirkenden Gnadenmittel beschränkt worden. Seitdem nennt man die Fülle liturgischer Riten, die neben jenen den Reichtum des Gottesdienstes ausmachen, Sakramentalien. Für die Alten sind das alles, ja die gesamte Liturgie, *sacramenta*, Mysterien³⁹.

Denn die Alten denken bei Mysterium, Sakrament, entsprechend dem antiken Sprachgebrauche, zunächst und in erster Linie an die heilige Handlung.

Wir weisen das hier an einigen Stellen der römischen Liturgie kurz nach. Wenn selbst die christliche Gemeinde der Stadt Rom, die sich gemäß den Charakterzügen eines staatsmännisch und militärisch begabten Herrenvolkes von allem Gefühlsüberschwang und aller dunklen Stimmung freihielt, dafür aber in monumentaler Einfachheit und beinahe kühler Zurückhaltung ihre Gedanken aussprach, ihren Gottesdienst als eine Mysterienfeier bezeichnete, so wird erst recht in der übrigen Kirche diese Gedankenwelt lebendig gewesen sein.

Der Begriff der Mysterienhandlung findet sich nun häufig in den römischen Sakramentalien. In dem sog. Leonianum, der ältesten Sammlung römischer Liturgietexte, die im 6. Jahrhundert zusammengestellt wurde, aber zum Teil bis ins 4. Jahrhundert zurückgeht, heißt es zum 30. August⁴⁰ in der Präfation: „Wenn wir uns auch immer an deiner Mysterienhandlung (*actione mysterii*) erfreuen, so ist uns doch ihr Geschenk (*munere*) eine besonders reiche Wonne, wenn sie zur Feier der heiligen Märtyrer dargebracht wird.“ Schon das Wort *actio*, mit dem die Messe und der Meßkanon mit Vorliebe benannt werden⁴¹, charakterisiert die Liturgie als eine Handlung; dazu tritt noch das Wort *mysterii*, an sich schon ursprünglich ein Tun bezeichnend; auch das Wort „Geschenk“, *munus* könnte hier den Sinn „Festspiel“ haben, da es in der Antike oft von den Spielen gebraucht wurde, die die Kaiser z. B. an ihrem Geburtsfeste, den *natalicia* (vgl. die *natalicia martyrum*, die Märtyrerfeste), dem Volke zum Geschenke machten⁴². Die ganze Handlung wird schließlich durch *offertur*, „wird geopfert“, als ein Opfer charakterisiert. In diesen kurzen Worten wird also die Messe,

deren wichtigsten Teil ja die Präfation einleitet, als heilige Mysterien- und Opferhandlung dargestellt. In der etwas späteren Sammlung römischer Meßgebete, die jetzt den Namen des Papstes Gelasius trägt und schon gallikanischen Einfluß erfahren hat, dem Gelasianum⁴³, heißt es: „Das himmlische Mysterium sei für uns eine Genesung (*reparatio*; dies Wort bezeichnet öfters die Erlösung) an Leib und Seele; wie wir seine Handlung durchführen, so mögen wir auch seine Wirkung spüren.“ Mysterium steht hier in einer Postkommunion zunächst für die Eucharistiespeise; die Handlung weist aber auf die Messe hin, in der die Speise bereitet wurde; zugleich ist sie als äußere, sichtbare Feier der inneren Wirkung gegenübergestellt; die Wirkung schließlich ist leibliches und geistiges Heil. Also wird hier neben den übrigen Merkmalen der Mysterienfeier auch ihre Frucht hervorgehoben. Den Ausdruck *sacramentorum gesta*⁴⁴ werden wir nach den obigen Ausführungen über „Sakrament“ ohne weiteres mit „Mysterienhandlung“ übersetzen. Oft ist vom „Feiern“ der Mysterien die Rede: „Gib, daß wir die göttlichen Mysterien in reiner Freude feiern (*celebremus*)“⁴⁵, wo wiederum eine charakteristische Beigabe schon der antiken Mysterien, die Freude, die ja auch zu jeder Festfeier gehört, uns entgegentritt. Diese wenigen Beispiele mögen hier genügen, um den versprochenen Beweis zu bringen, daß die Liturgie sich selbst als heilige Mysterienhandlung bezeichnet⁴⁶.

Sie gibt uns aber auch Antwort auf die Frage, in welchem Sinne sie ein Mysterium ist. Eine bei aller Kürze gedankenschwere Oration, die schon im Leonianum⁴⁷ steht, also zur ältesten römischen Liturgie gehört, dann auch im Gelasianum zweimal⁴⁸ sich findet, im Gregorianum fehlt, aber aus dem Gelasianum den Weg ins heutige Römische Meßbuch als Sekret am neunten Sonntag nach Pfingsten gefunden hat, besagt: „Gib uns die Gnade, Herr, oft diese Mysterien zu feiern; denn so oft das Gedächtnis der dir wohlgefälligen⁴⁹ Opfergabe gefeiert wird, wird das Werk unserer Erlösung gewirkt.“ Das Mysterium, das immer wieder aufgeführt wird (*frequentare*), besteht also in einer Opferfeier, die ein Gedächtnis ist; dies Gedächtnis ist zugleich die aktuelle Heraufführung des Werkes der Erlösung. Ganz im Sinne der antiken Mysterien steht also hinter der Mysterienfeier göttliche, jetzt gewirkte Tat; das Gedächtnis ist nicht bloße Erinnerung, sondern wirklichkeitserfülltes Symbol im antiken Sinne des Wortes. Inhalt und Gegenstand der christlichen Mysterienfeier ist also die durch Christus gewirkte Erlösung. Fügen wir noch bei, daß unser Gebet am Osterfeste gesprochen wurde, so wird sein Sinn noch tiefer und voller erfaßt; erfüllt sich doch am Pascha des Herrn die heilbringende Erlösung. Die Osterfeier, die ihren Gipfel in der Messe findet, ist ein wahres Erlösungsmysterium. So betet denn die Kirche am Donnerstag der Osterwoche⁵⁰: „Verleihe uns, o Herr, daß wir uns immer durch diese Ostermysterien (*mysteria paschalia*) freuen; die beständige Wir-



kung (Aufführung, Handlung, *operatio*) unserer Erlösung werde für uns ein ewig fließender Freudenquell.“ Pascha aber umfaßt nach altchristlicher Anschauung Tod und Auferstehung des Herrn; diese beiden Ereignisse bilden wie den Höhepunkt des Erlöserlebens Christi so den Mittelpunkt des Denkens und Betens der alten Christenheit. Ostern ist daher das Fest der Feste, und jede Messe ist ein kleines Ostern; oder vielmehr, die Osterfeier ist eine bis ins einzelne gehende, dramatische Ausgestaltung des Inhaltes der Meßfeier. Im römischen Meßkanon wird daher in der „Anamnese“, d. h. dem Gedächtnis, das sich an die Worte des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ anschließt, des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt gedacht: „Deshalb sind wir eingedenk, wir deine Diener, und auch dein heiliges Volk, des gesegneten Leidens, der Auferstehung aus dem Totenreiche und der glorreichen Himmelfahrt Christi, deines Sohnes, unseres Herrn.“ Die ältere Form des römischen Meßkanons fügte noch die „verehrungswürdige Geburt“, die altchristliche Eucharistia auch die zweite Ankunft zum Gerichte bei, also den Anfang und den letzten Abschluß des Erlösungswerkes. — Die orientalischen Liturgien erwähnen in der Regel noch mehr Einzelmysterien aus dem Mysterium Christi. So nennt z. B. die Jakobosliturgie (aus Jerusalem) im Einsetzungsbericht Tod und Auferstehung und dann in der Anamnese Leiden, Kreuz, Tod, Grab, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters, zweite Parusie; ähnlich ist es in den Liturgien des hl. Markos, Chrysostomos, Basileios. Das Schlußgebet der Basileiosliturgie faßt das Mysterienerlebnis in schönen Worten zusammen: „Beendigt und vollzogen ist, o unser Gott Christus, soweit es in unserer Macht steht, das ganze Mysterium deiner Ökonomie (deines Heilsplanes): Wir hatten ja das Gedächtnis deines Todes, wir sahen das Symbol deiner Auferstehung, wir wurden mit deinem nie endenden Leben erfüllt, wir genossen deine unerschöpfliche Wonne...“ Das Mysterium der Messe führt also schon jetzt zum göttlichen Leben, zu einer Vorausnahme der himmlischen Seligkeit; und in diesem Sinne wird auch das ewige Reich Gottes im Himmel schon jetzt im Mysterium zur Wirklichkeit.

Die christliche Liturgie, und an erster Stelle die Messe — sie allein trägt im christlichen Altertum den Namen „Liturgie“ —, ist also eine heilige Mysterienhandlung, in der das Opfer Christi und sein in dem Kreuzesopfer und der Auferstehung sowie in der daraus ersprießenden Verklärung der Kirche gipfelndes Erlösungswerk zu stets neuer Gegenwart wird, ein Symbol voll göttlicher Wirklichkeit. Eine Sekret des Gelasianums vom Oktavsonntag von Pfingsten²¹ spricht diesen Gedanken klar und schön aus: „Vorbei sind die schattenhaften Vorbilder der fleischlichen Opfertiere, und wir bringen dir, höchster Vater, in demütigem Dienste ein geistliches Opfer dar, das durch ein wunderbares und unaussprechliches Mysterium immer wieder geschlachtet und immer wieder als gleiches geopfert wird.“

IV.

Der Inhalt der christlichen Mysterienhandlung ist mit diesen kurzen Ausführungen keineswegs erschöpft. Aber es genüge, auf die Grundlinien aufmerksam gemacht zu haben. Wir fügen nur noch einige Bemerkungen über den Charakter der liturgischen Frömmigkeit bei, die sich aus unserer Darstellung ergeben.

Durch den Anschluß an die objektive Handlung erhält das liturgische Gebet zunächst eine konkrete Fülle und eine lebendige Realität, wie sie keine andere Gebetsform auszeichnet. Das rein im Innern der Seele sich abspielende Gebet kann eher zu bloßem Gefühle, ja zu Selbsttäuschung werden, da es keinen objektiven Anhalt, keinen prüfenden Maßstab neben sich hat. Auch jenes Gebet, das die Tatsachen der Erlösung betrachtet und sich an ihnen aufrichtet, kann immer noch viel Subjektives in die Heilstatsachen hineinlegen. Die Verbindung mit den symbolisch-real aufgeführten Mysterien Christi aber gibt dem Gebete eine plastische Ausfüllung, die vor jedem Spiritualismus bewahrt; sie hält es daher frisch und gesund, voll göttlicher Lebenskraft. Während das individualistische Gebet sich leicht über seine Kräfte ausspannt und so einen krankhaften Zug erhält, verharret das liturgische in seiner schlichten Einfachheit und läßt sich von der heiligen Handlung wie von mächtigen Fittichen emportragen.

Mit dieser demütigen Hingabe an die objektive Gnadenwirkung verträgt sich jedoch gut der aktive Zug, der aus der Liturgie als Handlung hervorgeht. Es gilt hier nicht bloß, in stummer, ferner Verehrung zu ersterben, sich von einer übermächtigen höheren Kraft aufsaugen zu lassen, auch nicht, einem Spiele als untätiger Zuschauer nur beizuwohnen; nein, hier heißt es: mithandeln. Jeder liturgisch Betende wird in die heilige Handlung mithineingezogen, wird Mitmyste, Mitspieler. Diese Betätigung nimmt dem Gebete jeden quietistischen Hang, gibt ihm frisches Leben und damit wiederum die schon oben gerühmte Gesundheit und Einfachheit. Sie entspricht zugleich dem abendländischen Charakter, der auch in der Religion die Aktion liebt und neben der Beschauung immer die Liebe als Tätigkeitsantrieb hervorhob.

Die Lebensfülle und die gesunde Realität des liturgischen Gebetes entspringt besonders auch dem Umstand, daß die Aktion, die in ihrem Mittelpunkt steht, auf ein geschichtliches Ereignis, das Leben und Leiden Christi, zurückgeht. Nichts ist ja so konkret, so lebensvoll, wie ein von wirklichen Menschen an bestimmtem Orte zu festgelegter Zeit ein für allemal vollzogenes Ereignis. Reale Metaphysik aber steht hinter der Geschichte Christi. Dieser historische Mensch ist die untrügliche Offenbarung Gottes, der in ihm als Mensch erschienen ist. Er ist der „getreue Zeuge“⁵², „dem Fleische nach geboren aus dem Samen Davids, als Sohn Gottes bestimmt in Kraft gemäß dem Geiste der Heiligkeit auf Grund der Auferstehung der Toten“⁵³. So führt er, da er sich wiederum durch ein geschichtliches Ereignis,

die Auferstehung, als wahrer Gott gezeigt hat, die Menschheit auf sicherer Brücke zur ewigen, zeitlosen Gottheit. Reales gottmenschliches Tun ist also Inhalt der christlichen Mysterienfeier; reale Teilnahme an dem durch die Erlösung vermittelten göttlichen Leben ihre Frucht. Besonders an zwei Hauptereignisse des Erlöserlebens bietet die Messe innigsten Anschluß, an den Tod und die Auferstehung. Was Christus dort litt und tat, das leiden und tun die Christen mystisch-real mit. So ist denn das liturgische Gebet im höchsten Sinne ein Beten und geistiges Handeln im Sinne und im Namen Christi. Es ist das eminent christliche Gebet. Da aber, wie schon früher dargelegt ist, Christus immer in engster Verbindung mit seinem mystischen Leibe, der Kirche, betet und handelt, so ist sie auch das im weitesten Ausmaße kirchliche Gebet. In dieser heiligen Handlung, wo die Gemeinde die höchste Liebestat ihres Herrn gläubig und dankbar aufführt, tritt die Kirche in ihrer ergreifendsten Gestalt in die Erscheinung, ein wahrer Liebesbund, in Liebe mit dem Herrn und unter sich geeint. „Liebe“ (Agape), „Danksagung“ (Eucharistia), „Gemeinschaft“ (Kommunion) waren daher die bevorzugtesten Bezeichnungen des Meßmysteriums in der alten Kirche.

Man fürchte nicht, durch die Hervorhebung der Handlung im christlichen Gebete könnte dies veräußerlicht werden. Was dort auf dem Altare geschieht, ist ja ein Tun des menschengewordenen göttlichen Geistes. „Der Herr ist der Geist,“ sagt Paulus⁵⁴. Der Kult des Neuen Bundes geschieht „in Geist und Wahrheit“⁵⁵. Alles, was Christus tut, ist voll des göttlichen Geistes, pneumatisch. So auch die christliche Mysterienfeier. Mit Recht nennt daher die orientalisch und die römische Liturgie sie ein „Opfer im Geiste“ (*λογικὴ λατρεία, oblatio rationalis*). Was an der christlichen Liturgie äußere Form ist, verbürgt nur das objektive Dasein des göttlichen Geistes, so wie die sichtbare Menschennatur des Herrn seine Gottheit barg und offenbarte. So wird uns die Mysterienhandlung der Messe ein sicheres, wenn auch verhülltes Unterpfand göttlicher Gnadengegenwart, bis wir einst „mit entschleiertem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauen“⁵⁶ und aller Symbole entraten können.

Zur Idee der liturgischen Festfeier

von

Odo Casel

Ein Festtag, *dies festus*, steht im Gegensatz zum *dies profestus* (*profanus*), dem gewöhnlichen (Werk-)Tag. Schon die religiöse Terminologie zeigt, daß ursprünglich jedes Fest einen religiösen Charakter trug. Ja der Festtag war ein *dies sanctus*, *sanctificatus*, ein heiliger, geheiligter Tag, er gehörte ins Gebiet des Heiligen und war daher mit religiöser Scheu umgeben und von aller Profanierung und Befleckung freizuhalten. Die Entwicklung der Menschheit trug allmählich immer mehr „profanen“ Geist in den heiligen Festbezirk. Während in der Antike jedes Fest irgendwie religiös bestimmt ist, kennt die neuere Zeit viele Feste, die gar keine Beziehung mehr zur Religion haben. Sie sollen jedoch öfters einen mehr oder weniger bewußt angestrebten Ersatz für die Religion darstellen.

Gemeinsam ist allen Arten von Festfeiern, daß der Mensch sich von seinem gewöhnlichen Tun freimacht und sich höheren, freieren Gefühlen hingibt. Der graue Alltag mit seinem niederdrückenden Einerlei, seiner Sorge um die materielle Notdurft, seinem Schweiß und seiner Mühe liegt hinter ihm. Er atmet auf und regt die Schwingen freier in dem, was ihm Lust ist. Nicht in dem Nichtarbeiten liegt diese Lust, sondern in einer höheren, von dem Fluch der Arbeit gewissermaßen befreiten Tätigkeit, die die Mühe nicht merken läßt. Das *otium*, die *σχολή*, die Muße ist nicht Müßiggang, sondern freies Sichergehen des Geistes in einem höheren Reiche gesteigerten Lebensgefühls. Gern greift der Mensch am Festtage zum Spiele in seinen niederen und höheren Formen, das keinen utilitaristischen Zweck, aber wohl einen Sinn hat. Im niederen Spiel betätigt er lustvoll seine Kräfte, im höheren schaut er in die Tiefen der Welt, spiegelt nachschaffend die Geheimnisse des Kosmos und der Seelen. So wird das Fest dem Menschen zum Tage der Besinnung auf die höheren Ziele und Ideen, eine Gelegenheit, die Augen von dem Vergänglichen zu den bleibenden ewigen Gütern emporzurichten. Ein Abglanz des Ewigen erfüllt die Seele mit „Feiertagsstimmung“. Aus dem gesteigerten Lebensgefühl und der Versenkung geht Freude hervor. *Festivitas* heißt ursprünglich „Freudigkeit“. Die am Festtage gewonnene neue Kraft wirkt im Alltag weiter. Die Arbeit schöpft aus der vorhergegangenen Festfreude wie aus der Erwartung des nächsten Festes. So hat das Fest im höheren Sinne auch praktischen Nutzen.

Selbst der moderne Materialist hat den Grundsatz: Saure Wochen, frohe Feste. Freilich bleibt seine Lust und Lebenssteigerung im rein Stofflichen stecken.

Der geistig höher stehende, aber nicht religiöse Mensch feiert ebenfalls Feste profaner Art. Er sucht eine Lebenssteigerung und Befreiung, die zugleich den Geist befriedigt. Für ihn tritt zu der leiblichen Abspannung und Erfrischung eine intellektuelle oder ästhetische Erhebung. Mit Vorliebe greift er zum Genuße der Schönheit. Musik, Theater, Schau von Naturschönheiten und Kunstwerken sind ihm ein Fest und heben sein Fest. Wichtige Daten des eigenen Lebens, Ereignisse und Menschen von nationaler, gesellschaftlicher, künstlerischer, wissenschaftlicher Größe begeht er im Feste. Es ist ein Zurückdenken, ein bloßes Erinnern, ohne wirklichen Inhalt; denn niemand nimmt an, daß jene Ereignisse, jene Männer unter den Feiernden wieder zur Gegenwart werden. „Was vergangen, kehrt nicht wieder“; aber es „leuchtet noch zurück“ in der subjektiven Erinnerung. Im Gedächtnis der Nachwelt findet man einen Schatten der Unvergänglichkeit.

Unvergleichlich höher steht noch das religiöse Fest. Gegenstand des Festes ist die Gottheit; der religiöse Feiernde steigert nicht bloß seinen materiellen Lebensgenuß, auch nicht bloß seine intellektuelle oder ästhetische oder schließlich auch moralische Geistigkeit, sondern die religiöse, gottentsprungene Lebenskraft. Das Fest wird zu einem Ausdruck und zu einem Jungbrunnen des göttlichen Seins in seiner Seele.

Hier ergeben sich nun so viele Stufen der Festfeier, als es Stufen des religiösen Lebens und Erlebens gibt. Wir können diese nicht im einzelnen unterscheiden, sondern suchen die wichtigsten gemeinsamen Merkmale der religiösen Festfeier anzugeben.

Charakteristisch für sie ist es, daß das göttliche Leben irgendwie tatsächlich in den Kreis der Festteilnehmer herabgezogen wird. Es ist kein bloßes Erinnern, sondern eine Gegenwart. Die Gottheit ist zugegen in dem festlichen Reigen, sichtbar oder durch ihre Wirksamkeit erkennbar. Die so reich ausgebildete religiöse Sprache des Hellenismus nennt das eine (kultische) Epiphanie (Erscheinung). Der Gott ist erschienen unter seinen Kulddienern. Man hat ihn gerufen: höre, komme, zeige dich, sei da — und er ist gekommen, hat sich gezeigt, ist da: *aduenit*, *ἐπεφάνη*, *adest*¹. Er ist aber nicht bloß da, sondern sein Kommen hat den Zweck, zu handeln, zu helfen, ebenso zu handeln und unter Leiden zu siegen, wie er bei seiner ersten Epiphanie litt, stritt und siegte. Seine Kultjünger aber handeln mit ihm. Sie handeln als solche, unter denen der Gott ist; ihr Tun wird zu einer heiligen Nachahmung (*μίμησις*, *imitatio*) der göttlichen Taten, auf denen das göttliche Leben in seiner Gemeinde beruht, zu einer heiligen Handlung (*δράμα*, *πράξις*, *agere*), einem religiösen Schauspiel. So eignen sie sich das göttliche Leben immer von neuem an, frischen es auf, stärken es. Also auch hier ein Spiel, aber ein Spiel von ungleich tieferer Lebensfülle, als wir es oben trafen. Das Spiel wird zum Mysterium, weil es

göttliche Gegenwart im Symbol agiert. So gipfelt die religiöse Festfeier in einer Liturgie.

Das heilige Fest hat also einen ganz andern Inhalt und Umfang als das profane. Es schenkt wie dieses freudvolle Lebenssteigerung und lustvolle Betätigung; aber das Leben ist göttliches Leben, die Betätigung ist heilige liturgische Handlung. Göttlicher Geist offenbart seine Fülle; objektive Ewigkeit senkt sich zu den kurzlebigen Menschen hinab.

Fragen wir nun, ob diese charakteristischen Züge sich auch in der christlichen Festfeier vorfinden, so erkennen wir bald, daß diese sogar ihre tiefste Verwirklichung darstellt. Innerstes Wesen des christlichen Festes ist eine Epiphanie des Göttlichen, eine Offenbarung göttlicher Kraft und Gnade mit dem Zwecke, sich mitzuteilen und den mithandelnden, mitfeiernden Menschen übernatürliches Leben zu schenken. Die Epiphanie wird kultisch agiert in heiliger, symbolischer Handlung, im Mysterium. „Halte im Glauben fest,“ sagt Ambrosius von der Feier der Osternacht², „daß der Herr Jesus, herbeigerufen durch die Gebete der Priester, z u g e g e n ist. Er hat ja gesagt: Wo zwei oder drei sind, bin ich auch; wieviel mehr wird er seine G e g e n w a r t dort schenken, wo die Ekklesia ist, wo seine Mysterien sind!“ Die Liturgie ist also äußere Feier, die das innere, geistige Leben darstellt und bewirkt, also Symbol im antiken Sinne. Darin liegt das Spielhafte der Liturgie, daß sie nicht rein geistige Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit unter dem Schleier der Bilder ist; ferner auch darin, daß sie zunächst keinen unmittelbaren, utilitaristischen Zweck hat, sondern einen Sinn, aber einen ungeheuer tiefen und ernsten Sinn, nämlich den, Ausdruck des göttlichen Lebens zu sein, Gottes Leben auf Erden darzustellen und den Menschen vorzuführen, so wie nach der Schrift die göttliche Weisheit vor Gott spielte auf dem Erdenrund und ihre Lust darin fand, bei den Menschenkindern zu sein³. Der Zweck, die Erbauung der Gläubigen, wird dadurch am ehesten erreicht, daß der Sinn durchgeführt wird. Durch eine zu große Betonung des Zweckes würde der Sinn leiden, damit aber auch der Zweck zu kurz kommen. „Wer mich findet, findet Leben und schöpft Heil vom Herrn,“ sagt die spielende Weisheit. Leben und Heil fließen aus der christlichen Festfeier.

Eine Hervorhebung des spielhaften Charakters der Liturgie ist daher keine Herabwürdigung ihres Ernstes, sondern zeigt gerade ihren tiefen, ernsten Sinn. Denn wenn das Spiel, die symbolische Handlung, aus der Liturgie verschwände, würde damit auch der Reichtum des göttlichen Lebens verschwinden, der sich im Symbol, in den wirkenden Zeichen, offenbart und mitteilt. Deshalb betet die Kirche: „Herr, deine Mysterien mögen an uns bewirken, was sie (sinnbildlich) enthalten, damit wir, was wir jetzt dem äußern Bilde nach tun (*specie gerimus*), in Wahrheit erlangen“⁴. Ferner: „Herr, die Festfeier des hl. Johannes des Täufers möge uns dies schenken, daß wir die großen Mysterien,

die wir empfangen, in ihrer sinnbildlichen Darstellung (*significata*) verehren und uns, was noch größer ist, über ihre Verwirklichung an uns freuen“ (*in nobis potius edita gaudeamus*)⁵. Die Gnadenwirklichkeit ist also etwas Größeres als das Mysterienspiel und bleibt doch daran geknüpft, bis einmal alle Schleier des Göttlichen fallen. Aber auch dann noch bleibt der innere Kern des Mysteriums.

So geht es denn aus dem inneren Wesen der christlichen Festfeier hervor, wenn jedes Fest der Kirche seinen Höhepunkt im Meßopfer findet. Ist doch das Meßopfer die höchste und umfassendste christliche Mysterienfeier, in der der eigentliche Kern des Christentums, die Erlösungstat Christi, zur mystischen Gegenwart wird; durch die symbolische Feier aber kann die Kirche, die Ekklesia, sich dem einmaligen, einsamen Tun des Herrn anschließen und so ihre innige Verbindung mit ihm zeigen und ausbauen, die bald mit dem Begriffe des mystischen Leibes, bald mit dem der Brautschaft, bald mit andern Bildern ausgedrückt wird. Das Mysterium wird so notwendiger Weg zur Gemeinschaft des Lebens Christi.

Jede *κυριακή* (*dominica*, Herrentag), d. h. jeden Tag, der dem Herrn heilig ist, scharf sich daher die christliche Gemeinde um den Altar, um an heiliger Stätte die Festfeier zu begehen. Immer wieder wird diese nach dem Ablauf der geheiligten Siebenzahl abgehalten: in dieser regelmäßigen Wiederkehr liegt ein Pfand und Bild der Ewigkeit. Noch mehr ist für den antiken Menschen die Jahreswiederkehr, das stets neue Wachsen der Sonne nach ihrem Niedergang im Winter, Bürgschaft eines nie erlöschenden Lebens der Welt und der Zeit. Für die Kirche, die nicht in dieser Zeitlichkeit, sondern im zukünftigen Aion atmet, wird die Jahresfeier zum Unterpfande göttlicher Ewigkeit. So wird denn das Erlösungsmysterium des Herrn einmal im Jahre besonders feierlich begangen; Pascha ist die *sollemnitas sollemnitatum* und das *festum summum*, das Fest der Feste und das Hochfest; strenggenommen, das einzige Fest der Christen im vollen Sinne, im Altertum daher oft einfachhin *sollemnitas*, ἡ ἑορτή, das Fest, genannt. Umfassen doch die *sacramenta paschalia*, die österliche Mysterienfeier, in reichster liturgischer Ausgestaltung die ganze Fülle des Heilswerkes Christi. Das Fest setzt sich in der *Pentecoste*⁶ durch fünfzig Tage fort und findet seinen Abschluß in dem deshalb Pfingsten genannten Feste, das also nur ein Abschluß des Osterfestes, kein im vollen Sinne selbständiges Fest ist. Im 2. Jahrhundert entstand das Fest der Epiphanie, in Wort und Inhalt hellenistisch, die Feier der lichtreichen Erscheinung des Gottkönigs und Heilands Christus in der Welt, also des Beginns der Tätigkeit des Herrn in Geburt und erster Selbstoffenbarung, die doch erst in Tod und Auferstehung ihr Ziel erreichte. Also auch hier eine wirkliche Mysterienfeier, aber nicht in der Fülle wie an Ostern. Ein Teil des Erlösungsmysteriums ist gewissermaßen herausgenommen und eigens gefaßt, oder vielmehr wird nach griechischer Anschauung

die Menschwerdung schon als Erlösung aufgefaßt. Auch diese Feier gipfelt in dem vollen Erlösungsmysterium, der Messe. So war ein Anfang damit gemacht, einen Punkt der Erlösungstat herauszugreifen und eigens zu feiern. Wie reich sich dieser Gedanke später entfaltete, sehen wir an der heutigen Liturgie, die im „Kirchenjahre“ das Erlösungswerk zerlegt wie das Prisma das weiße Licht.

Eine frühe Ergänzung des Christusmysteriums war das Märtyrermysterium. In diesem feiert die Kirche gewissermaßen das Mysterium der sich dem Bräutigam angleichenden Ekklesia, aber konkret an einzelnen Heroen, deshalb anfangs auch in lokaler Verteilung auf die einzelnen Kirchen, die in den Märtyrern ihre schönsten Blüten verehren. Auch hier erblicken wir die Idee der christlichen Festfeier in ihrer Reinheit. Die Passion des Märtyrers ist etwas, das ganz parallel läuft zu dem Mysterium Christi; auch bei ihm wird eine Tat gefeiert, sein Leiden und sein Übergang zur Auferstehung. Diese seine Passion und sein Triumph werden in der heiligen Festhandlung zur Gegenwart. Aber da der Märtyrer nicht aus eigener Kraft gesiegt hat, sondern als Glied Christi, des „Hauptes der Märtyrer“, so feiert er nicht ein selbständiges Festmysterium, sondern seine Passion wird als ein Teil des Christusmysteriums begangen; die Eucharistia ist daher der Höhepunkt auch der Märtyrerverfeier; im Kanon der Messe nehmen noch heute die Märtyrer den Ehrenplatz ein, echte Sprossen an dem Kreuzesstamme des Herrn.

Auch diese Idee zeigte sich sehr fruchtbar. Eine Krise machte sie durch, als im 4. Jahrhundert die Märtyrerzeit zu Ende ging. Der Märtyrer galt in der ältesten Kirche als der vollendete Jünger Christi. Was sollte sie nun an seine Stelle setzen? Das Mönchtum vor allem, das ja in der Kirche die Aufgabe hatte, den urchristlichen Geist des Martyriums, des Pneumas und der gottgeweihten Virginität in die neue Zeit zu verpflanzen und mit neuen Mitteln aufrechtzuhalten, half ihr die Schwierigkeit zu überwinden. Die Idee des Konfessorentums, die schon vor dem 4. Jahrhundert bestand, wurde nun auf die Asketen der Wüste übertragen. Wie der Konfessor Christus bekannte, aber nicht sein Blut für ihn vergoß, sondern in der Kirche zum ehrenvollen Stande der Konfessoren gehörte, an Rang und Schätzung nur wenig hinter dem Märtyrer zurückstehend, so werden nun die ihr ganzes Leben ungeteilt Christus Weihenden *confessores*, *ὁμολογηταί* (Bekenner) genannt; ihr Todestag wurde gewissermaßen als die Zusammenfassung ihres heiligen Lebens, dieses *cottidianum martyrium*, dieses täglichen Martyriums⁷, und als Übergang zur Vollendung gefeiert. So entstanden die Feste der Konfessoren, Doktoren. Die Jungfräulichkeit war schon in der ältesten Zeit als eine besonders der Frau zustehende Form der *sanctitas* (als Heiligkeit und Gottesweihe) und als eine Abart und Vorstufe des Martyriums in der Kirche hochgeschätzt. Wie die Konfessoren so werden jetzt die *Virgines* (gottgeweihten Jungfrauen) eine Heiligen-

klasse. Apostel, Märtyrer, Konfessoren, Doktoren, Jungfrauen, Witwen — all diese sind zunächst pneumatische Stände der Kirche und dann Heiligenklassen. Nur bei der Unterscheidung von *Confessor pontifex* (Bekenner, der zugleich Bischof ist) und *Confessor non pontifex* (einfachhin Bekenner) spielt das Amt hinein. Alle Heiligen aber werden in der Liturgie verehrt nur als Glieder Christi.

Jene Heiligen, die Christus in seinem irdischen Leben und seiner Erlösungstätigkeit am nächsten standen, die deshalb bevorzugte Glieder an seinem mystischen Leibe sind, werden in besonderer Weise in das Christusmysterium einbezogen. Die Geburt und das Hinscheiden der seligsten Jungfrau Maria, noch mehr ihre Verkündigung, die Geburt des hl. Johannes des Täufers, auch die Apostelfeste sind Feiern, die eine Mittelstellung zwischen den Heiligenfeiern und der eigentlichen Christusliturgie einnehmen. Das Fest der hl. Petrus und Paulus z. B. wird zu einer Feier der Kirche, insofern sie von Christus auf den Aposteln gegründet ist.

So wird der ursprüngliche Begriff der liturgischen Mysterienfeier in gewissem Sinne verteilt und verliert daher etwas von seiner gesammelten Kraft; aber die Beziehung zum realen Mysterium bleibt klar erkennbar. Eine Tat Christi oder seiner Glieder, ein Ereignis der Heilsgeschichte wird zur mystischen Gegenwart; die Gläubigen begehen sie in heiliger Handlung und nehmen so teil an der Heilsgnade.

Auch das Kirchweihfest reiht sich diesem Gedankenkreise durchaus ein. Es ist ein Fest der Ekklesia, der durch Christi Blut erlösten Gemeinde, die in dem steinernen Bau sich selbst sieht. Ihre Weihe zur Braut Christi durch die Mysterien ihres Bräutigams, ihre Initiation durch Taufe, Geistspendung und Eucharistie wird in der Kirchweihe symbolisch gefeiert und jährlich neu begangen. Der Tag der Kirchweihe heißt daher mit Recht der *natalis ecclesiae*, er feiert das Mysterium der Kirche. Höhepunkt der Weihe wie des Anniversariums ist daher aus innerem Zwange heraus das eucharistische Opfermysterium, das der Quell aller Weihe und Heiligung ist.

Auch der *natalis episcopi*, der Jahrtag der Bischofsweihe, wird in diesem Sinne gefeiert: es ist das Fest der beständigen Gnadengegenwart des Herrn in der Kirche durch die ihm geweihten Diener. Der *pastor aeternus*, der ewige Hirte, wird in seinen wechselnden Werkzeugen verehrt; die Wiederkehr des Weihetages ist das Unterpfand seiner nie aufhörenden Wirksamkeit.

So hat sich denn in den Zeiten der klassischen Liturgie, aus der Fülle christlichen und kirchlichen Lebens und dem Nachwirken antiker Kultur heraus, die Idee der liturgischen Festfeier durchaus wesensgemäß und folgerichtig entwickelt. Die Geschichte ist hier deutlich die Verwirklichung einer Idee. Der altchristliche Festkreis erscheint wie eine Lichtrose, die im Innern in voller Glut entbrennt und nach den Rändern zu allmählich verblaßt, aber überall vom gleichen Glanze lebt.

Die spätere Zeit, besonders seit dem Hochmittelalter, ließ den objektiven, dogmatischen, gemeinsamen Geist des liturgischen Gebetes unter dem Einflusse der mehr gefühlvollen, individualistischen germanischen Denkweise mehr zurücktreten. Einzelne Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen wurden zunächst von der außerliturgischen privaten oder Volksfrömmigkeit aus dem großen Bau der christlichen Lehre und Liturgie herausgenommen und mehr isoliert verehrt, dann aber auch auf das Drängen des Volkes von der Kirche in die Liturgie hineinbezogen. So findet man von da ab Feste, deren Gegenstand nicht mehr so klar der ursprünglichen Idee der christlichen Festfeier entspricht und die daher nicht so eindeutig mit dem großen Christusmysterium in Verbindung gesetzt werden können, zumal der Gegenstand meist einen abstrakten Zug erhält, der dem Wesen der Liturgie als Handlung nicht entgegenkommt. Solche Feste strahlen auch im Glanze der Lichtrose, aber sie kreisen um sie, sind nicht ein organischer Teil von ihr.

Doch der strengere Begriff der liturgischen Festfeier setzte sich immer wieder aus dem Wesen des Kultes heraus durch. Die großen Reformen von Päpsten wie Pius V. und Pius X. hatten den Zweck und fanden darin ihren tiefsten Sinn, daß das Christusmysterium wieder als Kern der Liturgie seinen Glanz frei entfalten sollte. Deshalb die Hervorhebung des *Officium de tempore*⁸, die Freimachung der Sonntage, die Einschränkung der Feste, besonders auch solcher von neuerer, abstrakter Art.

Es wird Aufgabe der Liturgiker sein, diese Gedanken theoretisch und praktisch festzuhalten und auszubauen und so dahin zu wirken, daß das durch Pius X. Erreichte nicht wieder, wie es nach Pius V. geschah, durch Feste von liturgisch geringerem Werte überwuchert werde.

Diese kurze Abhandlung mag dazu anregen, die Idee der liturgischen Festfeier wissenschaftlich weiter zu erforschen. Eine solche Untersuchung hat ihren großen Wert auch für das Leben aus der Liturgie. Denn es ist klar, daß ein Leben aus dem Mysterium ungleich fruchtbarer ist und dem kirchlichen Geiste näher steht als ein solches aus den mehr abstrakt erfaßten Gedanken.

Das Kirchenjahr

von

Simon Stricker

Die Idee des heiligen Jahres der Kirche ist für die ordentliche Seelsorge so wichtig und fruchtbar, sie umschließt eine solche Fülle, daß sich im Rahmen dieses Referates eine Beschränkung auf die Hervorhebung nur einiger Gesichtspunkte, die für das tiefere Verständnis und Mitleben des Kirchenjahres bedeutend sind und in der vorliegenden Literatur meist zu wenig hervorgehoben werden, als unumgängliche Notwendigkeit erweist.

Es wird sich dabei zeigen, daß wir, um das Liturgische erfassen und leben zu können, entschieden aus unserer Gewohnheit heraus müssen, die praktische Betätigung des Religiösen in Abstraktion und Systematik hineinzuwängen.

Das Kirchenjahr steht heute vor uns als ein geregelter Kreislauf von kirchlichen Feiern und Festen, die zum Hauptteil in ihrer Reihenfolge eine zusammenhängende Entwicklung darstellen, zum Teil selbständige Jahresgedächtnisse sind. Hier beschäftigt uns zunächst jener fortschreitende Entwicklungsgang, der in den Festen Weihnachten und Epiphanie, Ostern und Pfingsten seine Höhepunkte hat und auch die Sonntage und die Feier der Quatember in sich schließt.

I.

Fragen wir zunächst nach Sinn und Wesen. Das Kirchenjahr stellt das Werk der Erlösung in seinen Hauptereignissen dar zu dem Zweck, daß wir der Heilstaten, die Gott durch Christus für uns gewirkt hat und die ewige Bedeutung für uns haben, dankbar gedenken. Wir begehen im Kirchenjahr eine fortlaufende Gedächtnisfeier. Indem wir aber in heiliger Gemeinschaft dieser großen Heilstaten „gedenken“, vollzieht sich etwas ganz Wunderbares: das Ereignis, das wir feiern, wird unter uns wieder gnadenvolle Gegenwart.

Damit habe ich das tiefste Wesen des Kirchenjahres berührt; es ist eine beständige Mysterienfeier.

Das christliche Mysterium bezeichnet eine heilige Feier, in der Christus selbst und mit ihm alle Ereignisse des von ihm gewirkten Heilswerkes in heiliger Symbolik dargestellte wirkliche Gegenwart werden, und zwar vor und in der feiernden Gemeinde als dem mystischen Leibe Christi. Seinen vollkommensten Ausdruck und seine höchste Verwirklichung findet das christliche Mysterium, wenn die versammelte Gemeinde der Heiligen die Eucharistie feiert. Indem sie sich da in dem gemeinsamen Familienheim zusammenfinden, in den

Opfergaben sich zum Altare tragen und dort durch den Logos, der über die Opfergaben herabgerufen wird, sowie durch das gemeinsame Opfermahl zu dem einen lebendigen Brot, zu dem einen Leib Christi werden, erneuert sich vor ihnen und in ihnen das ganze Werk der Erlösung: Christus erscheint vor ihnen auf dem Altare und in ihnen als der fleischgewordene Logos wie bei seiner Geburt; als das Lamm, das geschlachtete, wie am Kreuze, aber auch als Verklärter wie bei der Auferstehung, als der an der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters Teilnehmende wie bei der Himmelfahrt. Sie schauen und erleben also in ihrer Mitte unter dem Schleier des Symbols die Menschwerdung, die Geburt und Epiphanie Christi, seinen Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt; und weil das Kommen des Herrn in der Eucharistie zugleich ein Wiederkommen des glorreichen Richters ist, wird vor ihnen der „Tag Christi“ schon vorerlebte Wirklichkeit: seine Epiphanie und Parusie treffen für die Gläubigen zusammen im Mysterium.

In diesem Sinne sagt die Kirche bei jeder Eucharistie im Gebete des Meßkanons *Unde et memores*, daß wir das Gedächtnis des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi feiern. In alten Kanonformularen heißt es noch vorher: der Inkarnation und Epiphanie, und nachher: der glorreichen Parusie. Es werden hier nur die Hauptmomente des Erlösungswerkes hervorgehoben. In Wirklichkeit wird, wie es in der Sekret des neunten Sonntags nach Pfingsten heißt, „das ganze Werk unserer Erlösung ausgeführt, so oft das Gedächtnis dieses Opfers gefeiert wird“. Und dieses Erlösungswerk erstreckt sich vom Sündenfall, ja in gewissem Sinne von der Schöpfung bis zum jüngsten Tage und schließt darüber hinaus die ganze selige Ewigkeit in sich.

Der tiefere Grund dieser Vergegenwärtigung des gesamten Heilswirkens liegt in Christus selbst. In ihm wohnt der göttliche Logos, durch den die ganze Erlösung gewirkt worden ist, daher der eine göttliche Akt, der ewige Gegenwart ist und der alles, was er wirkt, als göttliche Tat beständig in gleicher Weise in sich trägt. Bei der Eucharistie nun tritt der göttliche Logos durch Christus in unsere Gegenwart ein und mit ihm alles, was er in Christus je gewirkt hat und wirken wird.

Diese Mysteriengegenwart des Göttlichen im Menschlichen beschränkt sich jedoch nicht auf die Person Christi, sondern erfüllt auch, von Christus ausgehend, die lebendige Kirche, die als Christi Leib von seinem göttlichen Lebenspneuma beseelt wird. Bei der Feier der Eucharistie geht diese Kirche von neuem und immer tiefer ein in die Lebensgemeinschaft mit Christus. Indem ihre Glieder in den Opfergaben sich auf den Altar legen, dort in Christi Leib umgeschaffen und im Opfermahl mit dem göttlichen Leben Christi neu beseelt werden, treten sie auch immer mehr ein in die Teilnahme seiner göttlichen Geburt, seines Todes und seiner Verklärung. Sie werden in ihm und

mit ihm aus Gott geboren, sterben in ihm der Sünde und stehen als neue Menschen in ihm auf. Das Werk der Eingliederung in Christus und damit in die Mysteriengegenwart der Erlösung, das die Taufe begonnen hat, wird in der Eucharistie jedesmal erneuert und fortgeführt.

Aus diesen kurzen Andeutungen schon erhellt, wie allumfassend die Mysterienfeier ist. Objektiv wird jedesmal das ganze göttliche Erlösungswirken, wie es sich in Christus und der Kirche, in der Gesamtheit wie in jedem ihrer Glieder, von Anfang bis zu Ende, vom Paradies bis zum Jüngsten Tage, ja bis in alle Ewigkeit vollzogen hat und weiter vollziehen wird, in ihr getätigt und vollendete Mysteriengegenwart. Die Feier der Eucharistie ist daher in gewissem Sinne der Mikrokosmos des gesamten Erlösungswerkes in Christus und seiner Kirche. Sie hat den Zweck, dieses Erlösungswerk auch in uns zu wirken, damit wir immer mehr eingehen in das Mysterium Christi. Auch in uns soll durch diese Eingliederung in Christus das Menschliche vergöttlicht, das Zeitliche verewigt, das Vergängliche und Sterbliche unvergänglich und unsterblich werden.

Die Vergöttlichung, dieses Eingehen in das Mysterium, muß aber, damit komme ich zum Kirchenjahr zurück, unserer erdmenschlichen Natur gemäß geschehen, die ja nicht zerstört, sondern verklärt werden soll, also in allmählichem, der Natur angepaßtem Werden und Wachsen. Daraus folgt, daß wir subjektiv nicht durch eine einzige eucharistische Mysterienfeier in der Erlösung vollendet werden können. Dazu bedarf es der häufig wiederholten Feier. Und zwar wird sie sich in Abständen wiederholen müssen, die dem natürlichen Gang unseres Lebens sich anpassen.

Auch können wir das göttlich Ungeteilte nicht ungeteilt in seiner Fülle erfassen, es muß uns nacheinander mit weiser Pädagogik entfaltet werden.

Daher stellt uns die Kirche im Laufe eines Jahres, bei geregelt wiederholter Feier der Eucharistie, die Heilstaten Gottes in einem Werdegang dar, der im geschichtlichen Verlauf des Erlösungswerkes in etwa sein Vorbild hat. Sie hebt dann jedesmal ein Hauptereignis hervor, damit wir seiner besonders „gedenken“, und während wir das tun, läßt sie es unter uns Mysteriengegenwart werden.

Daher findet jeder Fest- und Gedächtnistag im Kirchenjahr seinen Höhepunkt in der Eucharistiefeier. Aber die Gedächtnisfeier und damit das Mysteriengeschehen beschränkt sich nicht auf sie, sondern erstreckt sich auf den ganzen Tag, bzw. die Oktav und die ganze heilige Zeit. Dadurch, daß die Kirche überhaupt einer göttlichen Heilstat „gedenkt“, tritt ihr menschliches Bewußtsein ein in das Ewig-Göttliche, das in ihr wohnt, und so entsteht sofort eine neue Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen. Es kommt das Mysterium jener Heilstat zustande, deren die Kirche gedenkt. Sie gibt dem Göttlichen dadurch

gleichsam den menschlichen Leib und Ausdruck. Das Mysterium ist also in der ganzen Festfeier verwirklicht und hat, wie gesagt, in der Eucharistiefeyer seinen Höhepunkt. Daher singt die Kirche mit Recht an ihren Festen — und das gilt wörtlich als Gegenwart: „Heute ist Christus geboren, erschienen.“

Das Kirchenjahr will also nichts anderes, als das Mysterium für uns entfalten, wie das Prisma den an sich einfachen Sonnenstrahl zerlegt und so erst den Glanz und die Fülle seiner Farben offenbart. Dadurch will es zugleich das Mysterium um so sicherer und in organischem Fortschreiten in uns zur Auswirkung bringen. Die Kirche tut das in einem Jahre, damit durch den in sich zurückkehrenden Kreislauf das Nacheinander für uns wieder zur geschlossenen Einheit werde.

Hier sofort einige konkrete Fingerzeige. Wenn dem so ist, wie ich ausgeführt habe, dann dürfen wir annehmen, daß uns das Kirchenjahr auch in seinen Perikopen und Texten nicht nur Vergangenes, sondern noch mehr das gegenwärtige Leben Christi und seiner Kirche darstellen will. Wenn wir näher zusehen, werden wir in der Tat überall das Mysterium „Christus und die Kirche“ durchschimmern sehen. Darauf müssen wir achten. Ebenso auf den Zusammenhang der Texte mit der gegenwärtigen eucharistischen Mysterienhandlung in ihrer Gesamtheit und in ihren Einzelteilen. Dann wird sich immer mehr die verklarte Welt, in der wir leben, das Himmelreich der Kirche unserem staunenden Geiste erschließen. Es werden die historischen Ereignisse und die Schriftstellen zur symbolischen Hülle einer höheren vergeistigten Gegenwart, die uns überall Christus und die Kirche und das wunderbare Leben in dieser Kirche schauen läßt. In ihr erneuert sich, wie schon gesagt, an Weihnachten die Geburt, an Ostern die Auferstehung, an Himmelfahrt und Pfingsten die Verklärung und Geistesendung Christi. Und zwar stellt sich das alles dar in der einfachen Symbolik des Gotteshauses, in dem wir versammelt sind, und der Eucharistie, die wir feiern. Der Altar ist Christi Krippe, Kreuz und Glorienthron zur Rechten des Vaters, die Gemeindekirche die Jungfrau, die Christus gebiert, die Jüngerschar, vor der er, der Auferstandene, erscheint, seine Stadt, sein Reich, sein Haus und Saal. Ich weise hin auf die vielen Evangelien — auch Episteln —, die von der „Ankunft“, der Parusie Christi und seines Reiches, reden, von dem Kommen „in seine Stadt“, von seinem Vorübergehen und Wunderwirken. Das alles erleben wir bei unserer heiligen Feier. Da nimmt Christus uns, die Sünder, in sein Haus auf und speist mit uns in innigster Gemeinschaft. Da hält er, der Gute Hirt, und die heilige Kirche, seine Braut und unsere Mutter, mit uns das Freudenmahl, weil sie uns Verlorene wiedergefunden haben. Da geleitet der Gute Hirt seine Lämmer auf die fruchtbare Weide seiner Kirche, führt sie immer wieder von neuem ein in „das Land, das von Milch und Honig fließt“. Da wird in der „Herberge“, in die Christus der barmherzige Samaritan, uns gebracht hat, Öl und

Wein in unsere Wunden gegossen, bis er zurückkommt. Da arbeiten wir im Weinberg des Herrn, in den wir zur elften Stunde, d. i. — nach den Vätern — im Zeitalter Christi, berufen worden sind und bereiten durch unser Wirken im Alltag den wunderbaren Wein Christi und empfangen an erster Stelle den Lohn; denn das Himmelreich ist schon da, wir dürfen in ihm schon hienieden mit Christus zu Tische sitzen und diesen göttlichen Wein beim Hochzeitsmahl genießen. Wir sind es, die den Saum seines Gewandes berühren, ja eins mit ihm werden und in unseren sterblichen Leib die göttliche Unsterblichkeit Christi schöpfen für Seele und Leib.

Ich kann es mir nicht versagen, in diesem Zusammenhang auf den Höhepunkt des Weihnachtsfestkreises, das Epiphaniemysterium, hinzuweisen. Da wird uns in der Epistel die Kirche als die Lichtstadt Jerusalem geschildert, über der als strahlende Sonne der Herr aufgegangen ist, während ringsum die Völker Finsternis bedeckt. Und in dieser Lichtstadt und zu ihr hin, welch wundersames Leben! Das offenbart sich uns in jenem großartigen Gegenwartsbild, wie es die alte Antiphon zum Benedictus der Laudes — die drei Festereignisse verbindend — so prachtvoll schildert: *Hodie coelesti Sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Jordane Christus lauit eius crimina* — man denke hier an die im Orient vor den Gastmählern übliche Reinigung — *currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto uino laetantur conuiuare*¹. In diesem geistvollen Hochzeitgemälde, verbunden mit der erwähnten Festepistel, offenbart sich uns das ganze Mysterienleben der Kirche, das sich vor allem betätigt und kundgibt in Taufe und Eucharistie, bei der Eucharistie wieder vor allem im Opfergang und Opfermahl. Rings aus der Finsternis des Unglaubens strömen die Menschen herbei zu der mit wunderbarem Lichtglanz erhellten Stadt Jerusalem, der Kirche, in der Christus erschienen ist. Sie treten ein durch das von Christus geheiligte Wasser der Taufe, bringen als Könige — denselben Gedanken weckt auch das Offertorium von Epiphanie — im Opfergang der Eucharistie und des Lebens ihre Hochzeitsgeschenke und sitzen mit Christus im Himmelreich zu Tisch bei dem aus dem Wasser ihres menschlichen Wirkens verwandelten göttlichen Wein.

Auch die Gesänge beziehen sich fast immer auf die konkreten Umstände, mit denen sie zusammentreffen, und auf die heiligen Handlungen, die von ihnen begleitet werden. Der Introitus hat meist die sich versammelnde, das Graduale die versammelte Gemeinde im Auge; der Allelujavers gehört auch inhaltlich zum Alleluja, das Offertorium zum Opfergang, den es von jeher begleitet hat, die Kommunion zum Opfermahl — sie wurde ja früher während des Opfermahles gesungen. Wenn wir dies beachten, dann erkennen wir erst die tiefen Gedanken, die großartige Poesie dieser Gesänge und sehen die Handlung konkret und lebendig vor uns stehen. Als Beispiel erwähne ich

das Offertorium der ersten Weihnachtsmesse: ...*exsultet terra ante faciem Domini, quoniam venit*² — unser Opfergang ist heute ein Aufhüpfen, ein Freudenreigen vor der *facies Domini*, dem Altar. Und die Kommunion derselben Messe: *In splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te*³. Bei diesem Opfermahl werden auch wir im Lichtglanze des Heiligtums — man denke an die lichtstrahlende Kirche — vor dem Aufgang des Morgensternes — unsere Feier ist in der heiligen Nacht — in und mit dem Logos aus dem Vater gezeugt.

II.

Das Kirchenjahr hat also, wie wir sahen, den Zweck, das Mysterium zu entfalten. Es fragt sich nun noch, in welcher Ordnung oder nach welchen Gesichtspunkten es in dieser Entfaltung voranschreitet. Hier scheint es mir wichtig, zu betonen, daß wir es nicht mit einem abstrakten System, sondern mit wachsendem Leben zu tun haben. Das Kirchenjahr verläuft nicht nach logischen Gedankengängen und Gliederungen wie eine theoretische Abhandlung, sondern nach dem durch die verschiedensten konkreten Umstände beeinflussten Entwicklungsgang des Lebens. Ich weiß keinen besseren Ausdruck für diese Gesichtspunkte als „Motive“, etwa in dem Sinne, den dieses Wort in der Kunst, vor allem in der Musik besitzt.

Eines dieser Motive ist offensichtlich der Lebenslauf Jesu. Nach ihm gruppieren sich die Feste Mariens Verkündigung bzw. Christi Empfängnis — am 25. März, genau neun Monate vor Weihnachten —, Geburt Johannes des Täufers — am 24.⁴ Juni, genau sechs Monate vor Weihnachten —, Beschneidung des Herrn und Mariens Reinigung — am achten und vierzigsten Tage nach Weihnachten —, um das Weihnachtsfest, die Kartage, Christi Himmelfahrt und Pfingsten um Ostern. Dieses historische Christusmotiv entspricht dem Sinn des Kirchenjahres, weil es ja zunächst Gedächtnisfeier der großen Ereignisse unserer Erlösung sein will.

Dennoch ist dieses Motiv nicht das beherrschende. Das geht schon daraus hervor, daß wir innerhalb eines halben Jahres die Geburt und die Auferstehung unseres Herrn feiern. Das Kirchenjahr will eben nicht bloße Vergangenheit, sondern vor allem das gegenwärtige Mysterienleben der Kirche darstellen und wirken und wird daher auch von einem Motiv beherrscht, das gegenwärtig und bestimmt ist, Symbol und Träger des Mysteriengeschehens zu sein, nämlich, wie schon der Name Kirchenjahr sagt, vom gegenwärtigen Jahreslauf und seinen Zeiten, von der Natur und ihrem Werdegang und von dessen Grundmotiv, der Sonne. Der königliche Sonnenball, der dem jährlichen Kreislauf der Natur Richtung und Rhythmus gibt, lenkt auch den Lauf des Kirchenjahres. Doch ist er in diesem nur ein schwaches Symbol des verklärten und verklärenden überweltlichen Christus, der als die „Sonne der Gerechtigkeit“ in milder Majestät über seiner Kirche thront,

sie mit seinem Licht und Leben erfüllt und verklärt, der ihr immer gegenwärtig ist und doch immer wieder von neuem aufgeht und im Strahlenglanze erscheint bei ihren Mysterienfeiern. Durch ihre regelmäßig wechselnde Stellung zur Erde bringt die Sonne zwei natürlich abgeschlossene, in sich zurückkehrende Zeitläufe hervor, den Tag und das Jahr. Das Jahr mit seinen Zeiten stellt den Tag im Großen dar; es entsprechen sich Morgen und Frühling, Mittag und Sommer, Abend und Herbst, Nacht und Winter. Diesen natürlichen Rhythmen der Zeiten schließen sich der kirchliche Tag — im Stundengebet — und das kirchliche Jahr aufs engste an. Nicht ohne Grund füllt den Winter der Weihnachts-, den Sommer mit seinen Übergängen der Osterfestkreis aus. Der Weihnachtsfestkreis im Winter entspricht den Vigilien der kirchlichen Nacht, die Septuagesima und erste Osterzeit im Frühling den Laudes am frühen Morgen. Der weitere Verlauf des Sommerfestkreises hat seine Parallele in der Zeit des vom Gebete unterbrochenen Wirkens am Tage, und der Abschluß des Kirchenjahres im Herbst blickt, wie die Vesper am Abend, dem glorreichen Wiedererscheinen der Gottessonne und der ewigen Verklärung entgegen.

Dieses Naturmotiv hat auch das historische Werden des Kirchenjahres mehr beeinflußt, als wir es auf den ersten Blick ahnen möchten. Die Alten lebten noch ganz mit der Natur und waren durch den Ackerbau, von dem sie sich nährten, lebendig mit ihr und ihren Rhythmen verwachsen. Bewußt oder unbewußt trugen sie ihr Naturgefühl ins religiöse Leben und in ihre Feste hinein. Schon in den Katakomben wurden bedeutungsvoll die vier Jahreszeiten dargestellt. Auf den Weihnachtstag fiel bekanntlich ursprünglich ein heidnisches Naturfest, der *natalis solis inuicti*, der Geburtstag des unbesiegtten Sonnengottes. Die Christen haben das Fest umgetauft, ihm aber die Natureinstellung nicht genommen, sondern verklärt; Christus war ihnen die wiederkehrende, neugeborene, wahre Weihnachtssonne. Auch Epiphanie steht deutlich unter dem Motiv: Licht in der Finsternis. Das Erlösungsfest Ostern war schon bei den Juden zugleich das Frühlingsfest, wie das Versöhnungs- und Laubhüttenfest, das noch unsern heutigen Herbstquatembern seine Spuren eingedrückt hat — man vergleiche die Texte —, mit dem Herbstbeginn aufs innigste verwachsen war. Die Quatember, die zuerst im christlichen Rom eingeführt wurden, waren Ernte-, also Naturfeste und kennzeichnen geradezu die vier Jahreszeiten.

Noch häufiger als in vier, teilten die Alten das Jahr in zwei Jahreszeiten, den Winter und Sommer. Dem entsprechen, wie wir noch sehen werden, zwei Hauptperioden im Kirchenjahr. Diese erhalten am meisten von der Natur ihr Gepräge.

Dieses Motiv des natürlichen Jahres teilt auch dem Kirchenjahr den ruhigen Rhythmus der Naturbewegung mit. Da gibt es keine plötzlichen, unvermittelten Übergänge aus einer religiösen Übung in die andere nach Tagen oder Monaten, wie in unserem modernen Andachts-

wesen, keinen Wechsel, der ruckweise erfolgt und wieder stille steht. Wie die Sonne mit der Natur täglich ihren Gang wiederholt und doch beständig weiterführt, so verläuft auch das Kirchenjahr nicht in abruptem, unruhigem Auf- und Absteigen, sondern in der großen, ruhigen Linie des natürlichen Werdens und Wachsens.

Das ist für das religiöse Leben des Menschen von der größten Bedeutung. Der Mensch steht inmitten der Natur als ein mit ihr und ihren Rhythmen lebendig verwachsenes Glied. Nicht nur sein Gesamt-leben hat seinen Frühling, Sommer, Herbst, Winter — in jedem Jahr und jedem Tag erlebt er im Kleinen diesen Werdegang. Mit dem Morgen und Frühling erwacht im Menschen der Drang zum Wirken, am Abend und im Herbst sehnt er sich nach Ruhe. Gerade in diesen ruhig fortschreitenden Rhythmen entfaltet sich werdend und wachsend sein Leben. Es läßt sich ahnen, daß hier Grundsätze organischen Lebens obwalten, die nicht ungestraft verlassen werden.

Darin liegt in der Tat ein Geheimnis verborgen, das am ehesten ein Bild veranschaulichen wird. Ein Mensch, der nach künstlicher Methode leblose Dinge bearbeitet, wie etwa ein Buchhalter oder Handwerker, kann wohl nach Willkür und fachweise vorgehen; er kann aber nicht mit selbstwerdendem Wachstum seiner Arbeit rechnen, auf die eigene Anstrengung kommt alles an und der Erfolg entspricht genau dem Aufgebot seiner Kräfte und Hilfsmittel. Ein Gärtner hingegen, der mit der Natur und ihren Rhythmen arbeitet, muß wohl graben, säen, beschneiden, alles übrige aber, und gerade das, worauf es ankommt, ist das Werk der Sonne und der durch sie lebenden Natur, es wird unter ihrem Einfluß wie von selbst, es wächst, blüht und trägt Früchte und ist von einer Vollendung und Schönheit, die alle menschliche Mühe und Kunst vergebens anstreben. Der Gärtner muß nur auf sein eigenes Belieben verzichten und sich nach der Sonne richten, die allein das Gedeihen verleiht.

Eine Gärtnerin ist die Kirche in ihrem heiligen Jahr, und dem Gärtner seiner Seele gegenüber gleicht jeder, der schlicht und einfach der Kirche sich anschließt. Er verzichtet darauf, eigene Wege zu gehen, aber dieser Verzicht wird ihm überreich belohnt. Er muß sich die Heiligkeit nicht durch eigene Kraft erarbeiten, er wird heilig. Seine Heiligkeit ist organisch wachsendes Leben von göttlicher Schönheit und Vollendung, weil sie gewirkt wird durch die göttliche Gnadensonne Christus.

Hier geht in der Tat Natur und Übernatur, natürliches und übernatürliches Leben eine so innige organische Einheit ein, wie sie auf andere Weise nie erreicht werden könnte. Da wird wirklich die Natur zur Trägerin der Gnade und von dieser erlöst, verwandelt und verklärt. Und hier ist vor allem nicht bloß theoretisch, wie so häufig in der modernen Aszese, sondern praktisch der Gnadensonne Christus der Primat über das eigene Wirken eingeräumt.

Ich habe dieses Naturmotiv nicht ohne Grund besonders betont. Denn mir will zuweilen scheinen, daß wir heute durch unsere Systematisierung des religiösen Lebens mehr dem Buchhalter als dem Gärtner gleichen. Wir könnten hier außerordentlich viel lernen von der Kirche, z. B. für Katechese, Erziehung, Ascese.

Dieses Natur- oder Sonnenmotiv ist im Grunde das Motiv des verklärten und mystischen Christus und klingt daher mit dem des historischen harmonisch zusammen.

Mit dem Rhythmus der Natur geht auch der des kirchlichen Mysterienlebens nicht nur durch die Folge der Tage, sondern auch der Jahre hindurch. Jedes Jahr wiederholt denselben Werdegang und führt doch jedesmal das Wachstum weiter bei allem, was Jahre zu seiner Entwicklung bedarf. Dadurch, daß ein Fest in jedem Jahreskreislauf an derselben Stelle und das ganze Erlösungswirken in jedem Jahre, *per annum*, das Jahr hindurch gefeiert wird, erscheint nach der Auffassung der alten Christen auch äußerlich die *perennitas*, die Ewigkeit des Mysteriums in der Zeitlichkeit und führt die Mysterien immer mehr ein in die *perennitas* des Ewig-Göttlichen.

Für die einzelnen Messen oder Tage kommen noch zahlreiche Nebenmotive in Betracht, von denen ich hier nur einige streifen kann. Das Motiv der Stationskirche; es ist für viele Messen sehr bedeutungsvoll. Ferner das Motiv des Sonntags; jeder Sonntag ist ein kleines Osterfest und will Osterstimmung, Siegesfreude wecken. Das Motiv der liturgischen Tageszeiten: klassische Beispiele hierfür bieten uns die Nachtfeiern der Quatembersamstage und vor allem die Weihnachtsmessen.

Alle diese und andere Motive treffen in der verschiedensten Weise zusammen, bald nebeneinander, bald ineinander und dies oft in einem einzigen Satz oder Wort. Gerade sie machen das Kirchenjahr so schön und reich.

III.

Es bleibt noch ein Wort zu sagen über die Struktur und Linienführung des Kirchenjahres. Sie ergibt sich aus der Entstehungsgeschichte und den Motiven, die wir erwähnten.

Schon die Juden hatten ein heiliges Jahr. Es gipfelte besonders in den zwei großen Festen des Pascha im Frühling, dem Pfingsten folgte, und der Laubbütten im Herbst, denen das Versöhnungsfest voranging, und verlief im übrigen in der regelmäßig wiederkehrenden Sabbatfeier. Die Urkirche hat zunächst das Osterfest übernommen, nachdem Christus, das wahre Osterlamm, es mit seiner Erlösung erfüllt hatte. Ebenso feierte sie ihren Sabbat, dessen Höhepunkt die Feier der Eucharistie wurde, ließ ihn aber mit dieser sehr bald in die Feier des Sonntags übergehen. Jeder Sonntag war ihr und ist bis heute ein kleines Osterfest. Weil Ostern als die große Erlösungsfeier auch das vorzüglichste und allgemeine Tauffest wurde, erheischte und erhielt

es in der Quadragesima eine Vorbereitungszeit, die zugleich für die Gläubigen, dem Beispiele Christi gemäß, eine vierzig tägige Fasten- und Exerzitienzeit sein soll. Nach und nach gruppieren sich um Ostern nach dem historischen Christusmotiv andere Gedenktage der Erlösung: Palmsonntag und die Kartage vorher, Pfingsten und zuletzt Christi Himmelfahrt nachher. So bildete sich ein Festkreis um Ostern, der Osterfestkreis.

Lange bevor diese Entwicklung abgeschlossen war, entstand im Orient zu Beginn des vierten Jahrhunderts wahrscheinlich an Stelle einer oder mehrerer heidnischen Epiphaniefiern das christliche Epiphaniefest als die Feier der Geburt und der Erscheinung Gottes unter den Menschen. Nicht lange hatte die römische Kirche dieses Fest übernommen, als sie ihrerseits die Taufe des von den Anhängern des Mithras gefeierten *natalis solis inuicti*⁵ vornahm. Diesem gab sie als Inhalt den zum Teil bisher schon in Epiphanie enthaltenen Gedanken der Geburt und Parusie Christi als der wahren Sonne, der in Epiphanie seine höchste Auswirkung fand. Auch diese beiden Feste erhielten im Advent eine Vorbereitungszeit, die bewußt der Quadragesima nachgebildet wurde. Die Sonntage, die nach Epiphanie, Ostern und Pfingsten übrig blieben, ordneten sich immer mehr in den um die großen Feste schreitenden Entwicklungsgang als Ausklang und Überleitung ein. Am meisten haben die Sonntage nach Pfingsten ihre Selbständigkeit bewahrt. Weil jedoch jeder Sonntag Ostern wiederholt, reihen auch sie sich, die Osterzeit fortführend und zuletzt wieder zur Weihnachtszeit überleitend, der Entwicklungslinie organisch ein.

Wir haben somit im Kirchenjahr zwei in sich abgeschlossene Perioden vor uns, die sich um Weihnachten und Ostern gruppieren und ganz parallel verlaufen. Beginnend mit einer Vorbereitungszeit — Advent und Quadragesima — erreichen sie in aufsteigender Linie ein erstes Hochfest: Weihnachten, Ostern — schreiten auf der Höhe weiter einem zweiten Hochfest, als der Steigerung und Vollendung des ersten, entgegen: Epiphanie, Pfingsten — und verlaufen in einer Reihe einfacher Sonntage als Ausklang der Festzeit: die Sonntage nach Epiphanie und nach Pfingsten. Dabei weist die Osterperiode als die wichtigere in allen Teilen weitere Maße auf. Wenn auch der kirchliche Farbenkanon jüngeren Datums ist, so ordnet doch auch er sich diesen Parellelen ein und bestimmt jeweils für die Vorbereitungszeit die violette, für die Festzeit die weiße — mit Ausnahme der durch Rot ausgezeichneten Pfingstoktav — für die Nachzeit die grüne Farbe.

Diese organische Einteilung scheint mir sowohl der Entstehung als auch dem Charakter des Kirchenjahres, das kein schematisches, sondern ein durch und durch organisches Gebilde ist, am besten zu entsprechen.

Sie erhält ihre tiefste Begründung in dem Naturmotiv, wie das schon angedeutet wurde und im folgenden noch klarer wird. Die Zeit

des Winters gibt der weihnachtlichen, die des Sommers mit seinen Übergängen im Frühling und Herbst der österlichen Periode ihr Gepräge.

Jeder dieser beiden Festkreise ist ein abgeschlossenes Ganzes, jedoch derart, daß der eine aus dem andern hervorgeht und in ihn zurückkehrt. Auch darin zeigt sich wieder das Organische des Kirchenjahres. Die sommerliche Periode wächst aus der winterlichen heraus und umgekehrt. Das kommt daher, daß der Weihnachtsfestkreis die erste und zweite Ankunft Christi, seine Epiphanie und Parusie gegenständig in sich vereint, eben weil wir im Mysterium die Ankunft des verklärten Christus und diese jährlich als seine Wiederkunft erleben. Daher hat die Weihnachtsliturgie auch viel mehr den glorreichen „Tag Christi“, den *dies virtutis tuae*⁶ und den *Aduentus magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi*⁷, als die irdische Niedrigkeit des göttlichen Kindes im Auge. Sofern nun Weihnachten die erste Ankunft Christi vergegenwärtigt, wächst der Oster- aus dem Weihnachtsfestkreis heraus durch das Motiv des historischen Lebensganges Christi. Sofern wir aber an Weihnachten die Wiederkunft und den Siegestag Christi schauen, bringt der Weihnachtsfestkreis in seiner Art die Vollendung der seligen Hoffnung, der wir von Ostern an, besonders in der letzten Zeit nach Pfingsten, entgegenharren. Die winterliche Periode feiert den Anfang und die Ankunft der Erlösung, läßt aber zugleich die Kirche im vollen Besitz der Verklärung und Vollendung erscheinen, die sie bereits in dieser Welt durch Christus und seine Erlösung besitzt und die ihre Kinder in fortschreitendem Wachstum sich aneignen. Der Osterfestkreis läßt der Reihe nach die Erlösungstaten Christi in seiner Kirche gnadenvolle Gegenwart werden, vor allem jene, in denen er sein Werk vollendete, seinen Tod, seine Auferstehung, Himmelfahrt und die Geistessendung und führt uns dann wieder der glorreichen Wiederkunft Christi, unserer neuen Erlösung, entgegen, die wir inmitten der größten Finsternis an Weihnachten schauen.

Nun dürfte die große, sanfte Wellenlinie des Kirchenjahres klar vor uns liegen. Ich will sie kurz noch etwas deutlicher zeichnen.

Im Winter, der Zeit der Finsternis und Erstarrung, zieht der Mensch sich in seine häusliche Beschaulichkeit zurück. Daher trägt auch der Festkreis des Winters beschaulichen Charakter. Inmitten der geistigen Finsternis und Sündenstarre der Welt bricht für uns, die Kirche der Erlösten, der „Tag Christi“ an und erlöst uns vom „Winter“. Langsam und leise, wie am frühen Morgen, beginnt den im Finsternen Nachwachenden und der Ankunft Christi Entgegenharrenden am ersten Adventssonntag das Licht dieses „Tages“ und der Glanz des großen Königs aufzuleuchten, zuerst wie ein ferner Dämmererschein, dann heller und heller; immer deutlicher und näher sehen sie den Ersehnten als den Erlöser und Sieger sich nahen, bis sie schließlich in der heiligen Nacht gleich den nachwachenden Hirten von der

Fülle des göttlichen Lichtes überrascht und überstrahlt werden und die wahre, „unbesiegte“ Weihnachtssonne selbst im vollen Glanze ihrer göttlichen Größe aufgehen sehen am Weihnachtstag. An Epiphanie schauen sie — ich habe bereits vorhin davon gesprochen — Christus, in dem Gottes Herrlichkeit auf Erden erschienen ist, als den König und Bräutigam inmitten des Lichtreiches seiner Kirche und halten mit ihm fröhliche Hochzeit. Diese monumentale Vision führen die folgenden Sonntage weiter. Gleich dem heidnischen Beamten kommen viele vom Aufgang und Niedergang⁸ aus dem Heidentum zu Christus und sitzen um ihn mit Abraham, Isaak und Jakob im „Himmelreich“ der Kirche zu Tisch, während die Kinder des Reiches Israel aus dem Lichtreich in die Finsternis gestoßen werden. Warum schweigen die Stürme auf dem Meere, die das Schiff der Kirche zu verschlingen drohen?⁹ Weil Christus in diesem Schiff erschienen ist, der den Stürmen „aufstehend“, mit göttlicher Allmacht, gebietet. Warum wird das Senfkörnlein¹⁰ wunderbar schnell zu einem großen Baum? Weil Christus, in dem Gottes Wunderkraft auf Erden erschienen, das Senfkorn ist und der Sauerteig, mit dem das Weib, d. i. die heilige Kirche, die ganze Menschheit erneuert. Diese letzten Perikopen nach Epiphanie werden vor allem durch die vom dritten Sonntag an bleibenden Rahmenverse der Wechselgesänge in das Epiphaniegeheimnis gestellt: „In Ehrfurcht bewundern die Heiden deine Größe und alle Könige der Erde deinen Glanz. Denn der Herr hat den Sion — die Kirche — aufgebaut, da wird er geschaut in seiner Majestät“¹¹. Wenn diese Perikopen in die Schlußzeit nach Pfingsten verlegt werden, erhalten sie durch die sie umrahmenden Gesänge des dreiundzwanzigsten Sonntags nach Pfingsten die Einstellung in diese Zeit.

In diesen letzten Sonntagen nach Epiphanie klingt bereits leise das Frühlingsmotiv an in der Perikope vom Sturm auf dem Meere, von der Aussaat des Weizens mit dem Unkraut und des Senfkörnleins. Es wird zum beherrschenden an Septuagesima. An diesem Sonntag beginnt der österliche Festkreis. Er steht im Gegensatz zu dem beschaulichen Charakter des winterlichen im Zeichen des Werdens und Wirkens, des Sterbens und Auferstehens. Vorfasten, Fasten und erste Osterzeit sind der Frühling der heiligen Kirche. Im Frühling werden die Arbeiter für den Weinberg gedungen (Septuagesima), der Same wird gesät (Sexagesima). Christus kündigt sein Sterben und Auferstehen an (Quinquagesima). Er ist das Weizenkorn, das in die Erde gesenkt wird, um zu sterben und vervielfältigt zu werden. Neue Sprößlinge wachsen aus ihm hervor, das sind die Katechumenen und Neophyten der heiligen Kirche. Aber auch was älter ist und Jahre zu seiner Entwicklung bedarf, kleidet sich im Frühling in das neue Leben. Daher durchleben auch die Gläubigen mit den Katechumenen diese Zeit des Neuwerdens, damit, wenn ihre Ostersonne in neuem Glanz ersteht, sie mit ihr dastehen in neuer Fülle und Kraft des Lebens. Schon in der Quadra-

gesima und in den Stürmen und Kämpfen der Passion brechen immer siegreicher die Strahlen der aufsteigenden Frühlings- und Ostersonne durch, ja, das Kreuz selbst erscheint uns als das strahlende Antlitz dieser Sonne, mit der die Freude einzieht in die ganze Welt. Ostern ist als Erlösungs- und Siegestag zugleich das Frühlingsfest der mit Christus auferstehenden Kirche.

Immer höher steigt unsere Sonne am Himmel empor und läßt mit der Flut und Glut ihres Lichtes immer mehr ihre geheimnisvolle, unwiderstehliche Kraft wirksam werden. Christus erhebt sich über alle Welt und strahlt von da die Kraft und das Feuer seines göttlichen Geistes aus.

Dann folgt nach Pfingsten, wie in der Natur, die sommerliche Zeit rastlosen, durch reiche Ernte gesegneten Wirkens. Drei Hauptmotive — nicht systematische Gliederung! — beherrschen die Zeit. — Sie wachsen heraus aus der Situation, die aus den österlichen Festen sich ergibt: Christus hat seine Kirche erlöst; daher das erste Motiv: Dankbarkeit und Danksagung für die Erlösung. Der Herr ist zum Himmel aufgefahren und hat seine Kirche in der Welt zurückgelassen; daher das zweite und dritte Motiv: die Leiden und Verfolgungen dieser Zeit und der bald bewundernde, bald die Parusie ersahnende Aufblick zum verklärten Christus. Diese Motive klingen neben- und miteinander in freier Folge frei durch die Texte hindurch. In der letzten Zeit, vom (sechzehnten bis) achtzehnten Sonntag an werden die beiden letzten Motive besonders betont. Denn der Herbst beginnt und die Finsternis wird wieder stark. Da verkündet uns die Kirche inmitten der wachsenden Finsternis, des Sterbens und Vergehens das kommende Heil, die Unsterblichkeit und Verklärung. Damit tritt eine neue Steigerung im Kirchenjahr ein; sie führt uns der Parusie Christi entgegen und leitet ins neue Kirchenjahr über.

Innerhalb dieses Entwicklungsganges des Kirchenjahres, der das Werk der Erlösung fortschreitend feiert und vergegenwärtigt, und den wir das fortlaufende Gedächtnis des Herrn nennen können, feiert die Kirche noch viele Heiligenfeste als selbständige Jahresgedächtnisse. Auch ihnen gibt sie als Mittel- und Höhepunkt die Eucharistiefeier. Dieses „Gedächtnis“ des Herrn ist ihr zugleich Gedächtnis seines Heiligen, der in seiner Verklärung ein zweiter Christus, ja mit Christus eins geworden ist. Sie feiert den Todestag des Heiligen, und zwar den Augenblick, da ihm der Herr in Verklärung erscheint — der Tod ist für den Christen die Parusie Christi —, um ihm die ewige Erlösung zu bringen und ihn einzuführen in seine ewige Glorie. Die Parusie Christi beim Tode des Heiligen wird mit der allgemeinen Endparusie eucharistische Mysterygegenwart und zwar so, daß nun auch die zur Feier des Heiligen um den Altar versammelte Gemeinde in ihrer Weise mit dem Heiligen der Verklärung teilhaftig wird. Daher reden auch die meisten Perikopen, besonders im *Commune Sanctorum*¹², von der

Wiederkunft des Herrn. Und die Communio, bei der auch wir mit dem Heiligen der Verklärung teilhaftig werden, wiederholt häufig diesen Gedanken und wendet ihn auf uns an: „Selig der Knecht, den der Herr bei seiner Ankunft wachend findet.“

Also auch die Heiligenfeste lassen ein Ereignis gegenwärtig werden; das gehört zur Mysterienfeier. In welchem Sinne jene neueren Feste liturgisch zu nennen sind, die nicht Ereignisse, sondern abstrakte und systematische Geheimnisse feiern und aus der modernen, von der Liturgie fast völlig losgelösten Volksandacht eingedrungen sind, wie das Familien-, Herz- und Namen-Jesu-Fest, Sieben Schmerzen, die Schutzfeste usw., kann ich hier nicht näher erörtern¹³.

So sehen wir, wie meisterhaft es die Kirche versteht, uns durch ihr heiliges Jahr das Mysterium, durch das sie und wir als ihre Glieder in Christus mit der Gottheit zu wunderbarer Einheit verbunden sind, zu entfalten, es immer größer und göttlicher vor uns leuchten zu lassen und uns selbst immer mehr zu seinen begnadigten Teilhabern zu machen. Weil sie der gottmenschliche Organismus des Mysteriums ist, darum mußte auch das aus ihrem tiefsten Selbsterleben geborene Kirchenjahr ein so organisches, göttlich-menschliches Gebilde werden, das am besten geeignet ist, wiederum hinzuführen zu seinem Ursprung, zum Mysterium. Es kann daher für die Geistlichen, die berufenen Mystagogen des auserwählten Volkes, keinen geeigneteren Weg geben, in das geheimnisvolle Leben Christi und seiner Kirche selbst immer tiefer einzugehen und die Gläubigen darin einzuführen, als das Kirchenjahr. Das ist der Weg, den die Kirche nicht nur gutheißt und empfiehlt, sondern selbst mit mütterlicher Hand uns führt. Von ihm gilt Christi Wort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“¹⁴.

Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche
in ihrer Liturgie

von

Athanasius Wintersig

Leben aus der Liturgie bedeutet, daß die Seele das Leben der Kirche lebe. Aus der Liturgie leben kann nur der, in dessen Seele die Kirche erwacht ist. Was aber ist die Kirche? Worte können es nicht ausdrücken, dieses Große, dessen Seele das Mysterium ist; nur Sinn-Bilder können eine Ahnung davon vermitteln. Wo eher sollten wir vom Sinn der Kirche erfahren, als da, wo ihr Sinn sein Bild findet, als da, wo sie selber sich in Bildern über ihr Wesen ausspricht, wo sie in Symbolen sich selber darstellt — wo anders als in ihrer Liturgie?

Das erste und naheliegendste liturgische Symbol der Kirche ist das Gotteshaus, das ihren Namen trägt. Das Haus stellt die Gemeinde dar. Schon bei der Feier der Grundsteinlegung zu einem neuen Gotteshause wird der Grundstein als der „Eckstein Christus“¹ bezeichnet, auf den das Haus Gottes wohl gegründet wird. Der ganze Gedankenkreis der Gebete für die Grundsteinweihe ist nur dann sinnvoll und überhaupt auf die Weihe bezogen, wenn man in dem Gotteshaus ein Sinnbild der Kirche sieht und in dem Grundstein ein Symbol Christi als desjenigen, in dem der Grund der Kirche liegt.

So singt denn auch der Chor, schon vor Beginn der eigentlichen Kirchweihe, wenn sich auf dem Grundstein das fertige Kirchengebäude erhebt:

Gegründet ist das Haus des Herrn auf den Gipfel der Berge
und erhöht über alle Hügel.
Alle Völker strömen zu ihm
und sagen: Glorie sei dir, Herr².

In dieser messianischen Fülle kann man von einer Kirche nur reden, wenn sie ein Sinnbild der Kirche ist.

Die Weihe der Kirche beginnt damit, daß der Bischof sie innen und außen dreimal mit gesegnetem Wasser besprengt, alle folgenden Riten führen dem Altar immer näher. Die ganze weitere Heiligung des Gotteshauses ist von da ab nur mehr eine Ausstrahlung der Altarweihe. So sehr ist die Kirchweihe von der Altarweihe abhängig, daß sie ohne eine solche gar nicht möglich ist. Ist der Altar in siebenmaligem Umgang mit der Segensfülle eigens geweihten Wassers benetzt worden, so wird dasselbe Wasser dreimal auf die Wände des Gotteshauses gesprengt. Mit dem gleichen heiligen Öle wie der Altar wird auch die Kirche an zwölf Wandstellen gesalbt. Die Glut eines heiligen Opferfeuers vergoldet vom Altare aus die Wände, Säulen und Bogen

des Kirchengebäudes, und der liebliche Wohlduft Christi füllt in Weihrauchwolken vom Altare aus die ganze heilige Halle. Vereinigung des Altares mit dem Kirchenbau, das ist es, was die Fülle all der Riten zusammenhält und die Weihung wirklich macht. Erst der Altar kann das Gotteshaus zu einem wahren christlichen Gotteshause machen; der Altar, von dem der Bischof bei der Subdiakonatsweihe sagt: „Der Altar aber ist Christus“³. Wie Christus seine Kirche grundlegt, heiligt und ausmacht, so gehört der Altar zum Wesen des Gotteshauses. Es wird „Kirche“ durch die Vereinigung und Vermählung mit diesem Altarsteine, welcher Christus ist. Ja, so sehr geht in ihm die Heiligung von dem Altare aus, daß das Römische Pontificalbuch — sogar ohne Rücksicht auf den Kirchenbau — sagen kann, die „Altartücher seien die Glieder Christi, nämlich die Gläubigen“⁴.

Das Gotteshaus ist nun nicht nur Symbol der Kirche, weil es auf Christus, als dem Grund- und Mittelstein, aufbaut, sondern auch, weil in ihm die anderen Steine zur Einheit eines Baues zusammengefügt werden. Der heilige Petrus⁵ sagt zu den Gläubigen: „Naht euch dem lebendigen Steine... und laßt euch selbst als lebendige Steine aufbauen zu einem geistigen Hause.“ Und Sankt Augustin erklärt dies Petruswort also: „Was bedeutet das: Laßt euch als lebendige Steine aufbauen? Du lebst, wenn du glaubst; wenn du aber glaubst, wirst du zu einem Gottestempel. Denn der Apostel Paulus sagt: Ihr seid ein heiliger Tempel Gottes“⁶. Wie die Steine das Gotteshaus, so bilden die Christen die Kirche.

Das Kirchengebäude ist auch in ganz besonderer Weise Wohnung Gottes, Zelt Gottes unter den Menschen, wie die Geheime Offenbarung⁷ es von der heiligen Kirche sagt: „Siehe das Zelt Gottes mit den Menschen, und er wird mit ihnen zelten.“

Andere, und zwar die meisten sinnbildlichen Beziehungen des Gotteshauses zur Kirche als Gemeinde eignen ihm, insoweit es wieder an andere Bilder für die Kirche erinnert.

Zumal bei dem Gedanken, daß die einzelnen Gläubigen lebendige Steine zum Gotteshause der Kirche sind, das Gebäude also Sinnbild der Gemeinde sei, weitet sich das Symbol der *Domus Dei*, des Hauses Gottes aus zu dem der *Civitas Dei*, der Stadt Gottes, der *urbs* im stadtstaatlichen Sinne.

Das Gotteshaus stellt das „neue Jerusalem“⁸ dar, das „Jerusalem von oben“⁹, das himmlische Jerusalem¹⁰, und wird dadurch in einem noch viel reicheren Sinne Symbol der Kirche.

„Ich sah die heilige Stadt Jerusalem, die neue, herniedersteigen vom Himmel, von Gott.“ Die Kirche ist dieses neue Jerusalem, die Himmelsstadt auf Erden.

„Jerusalem, die Stadt, die immerdar noch erbauet wird“¹¹. Von den Bergen werden Steine durch die Hände der Wahrheitsprediger

abgebrochen, behauen, um in dieses Gebäude der Ewigkeit eingefügt zu werden. Noch sind viele Steine in den Händen der Werkmeister. Mögen sie daraus nicht entfallen, damit sie vollkommen zum Bau dieses heiligen Tempels taugen. Das ist also jenes Jerusalem, das da gebaut wird wie eine Stadt; ihr Fundament ist Christus. Sagt doch der Apostel Paulus: Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist in Christus Jesus¹². Wenn ein Fundament in die Erde gelegt wird, so werden die Mauern auf ihm erbaut, und das Gewicht der Mauern drückt nach unten. Denn das Fundament ist in die Tiefe gelegt. Wenn aber unser Fundament im Himmel ist, sollen wir in den Himmel erbaut werden“¹³.

„Wir selber sind das Haus Gottes. Wir werden in diesem Leben als Haus Gottes erbaut, um am Ende des Lebens als Haus Gottes eingeweiht zu werden. Das Haus, seine Erbauung, kostet viel Arbeit, die Einweihung aber bringt Jubel. Was hier geschah, als dies Gebäude sich erhob, das geschieht jetzt, wenn die Christusgläubigen sich hier versammeln. Denn mit den Anfängen des Glaubens ist es wie mit dem Abhauen des Holzes im Walde und der Steine von den Bergen: wenn die Glaubenschüler belehrt, getauft, gebildet werden, so ist es, als ob sie in der Hand von Steinmetzen und Zimmerleuten abgemessen, glatt und eben gemacht werden. Aber ein Haus machen sie nur dann aus, wenn sie durch die Liebe ineinandergefügt werden“¹⁴, so erklärt Augustinus in den Brevierlesungen selbst das Bild von *Civitas* und *Templum Jerusalem*, von der Stadt Jerusalem und ihrem Tempel.

Selten hat die Liturgie so leuchtende Farben, als wenn sie die Herrlichkeit der Kirche, des himmlischen Jerusalem, schildert — besonders bei Kirchweihe und am Kirchweihfest.

Aus köstlichem Stein sind alle deine Mauern,
und die Türme von Jerusalem sind aus Edelgestein erbaut.
Die Tore Jerusalems sind erbaut aus Saphir und Smaragd,
und aus köstlichem Gestein das ganze Rund seiner Mauern¹⁵.
Deine Straßen, Jerusalem, sind mit klarem Golde belegt, alleluja.
In dir singt man das Lied der Freude: alleluja.
Und auf allen deinen Gassen singen alle: Alleluja, alleluja¹⁶.

In glänzendem Lichte wirst du erstrahlen,
alle Grenzen der Erde werden dich verehren.
Völker kommen von ferne,
sie bringen Geschenke,
den Herrn anzubeten in dir.

Dein Land halten sie heilig
und rufen an deinen großen Namen.
Gepriesen seien deine Erbauer,
du aber wirst dich freuen in deinen Söhnen.
Denn alle werden sie gesegnet
und zum Herrn versammelt werden¹⁷.

Ihre Tore werden des Tags nicht geschlossen,
 und Nacht ist nie in ihr.
 Denn sie ist ein Zelt geworden,
 ein Zelt Gottes bei den Menschen.
 Und er wohnt mit ihnen,
 sie sind sein Volk,
 er ist ihr Gott mit ihnen ¹⁸.

Schöner und inniger und tiefer ist wohl nie von der überirdischen
 Schönheit der heiligen Kirche gesungen worden als im Hymnus für
 das Kirchweihfest ¹⁹.

Selige Stadt Jerusalem,
 Schau des Friedens zubenannt,
 Die erbaut ist in den Himmeln
 Aus lebendigem Gestein — —
 Ihre Straßen, ihre Mauern
 Sind erbaut aus reinstem Gold.

Perlen schimmern auf den Toren,
 Wenn die Pforten offen stehn;
 Durch die Kräfte der Verdienste
 Wird durch sie hineingeführt
 Jeder, der für Christi Namen
 In der Welt Bedrängnis litt.

Durch den Stoß und Druck der Leiden
 Ist geglättet jeder Stein;
 Durch die Hand des weisen Meisters
 Ihrem Platze eingefügt,
 Ordnen sie den heiligen Bauten
 Sich in stetem Gleichklang ein.

Als des Fundamentes Eckstein
 Wurde Christus eingesenkt,
 Der durch Fuge aller Wände
 Doppelt die Verknüpfung hält:
 Den das heilige Sion aufnahm ²⁰,
 An den glaubend Sion bleibt.

Ihre ganze gottgeweihte
 Und geliebte Bürgerschaft
 Voller Jubelmelodien,
 Voller frohen Lobgesangs
 Preist mit nimmermüdem Singen
 Den dreifaltigen einen Gott.

Die Stadt Jerusalem, Sion, als Mittelpunkt des Segens, als Inbegriff
 aller Schönheit, ist das Bild der Kirche, die einzelnen Steine sind die
 Gläubigen. Die Arbeit der Seelsorger und der Druck des harten Lebens
 gliedern sie ein in die heiligen Bauten. Sie sind organisch verbunden,
 weil Christus Fundament und Zusammenhalt ist. Eine Stadtgemein-
 schaft des Friedens und der Freude — „und er wird abwischen alle
 Tränen von ihren Augen, und Tod wird nicht mehr sein noch Trauer,

noch Klage, noch Mühsal“²¹ —, eine Stadt voll immer neuen Lebens — „Siehe, ich mache alles neu“²² —, die Sehnsucht aller Außenstehenden. So ist die Kirche.

Ohne Zweifel enthält dieses Bild stark eschatologische Züge: Das ewige Lied der Freude! Alle Völker! Aber die Kirche der Jetztzeit und die des Himmels ist, in bezug auf das „mehr als Menschliche“, das Göttliche an ihr — nur eine. Christus ist ja der Grundstein: „Christus gestern und heute, er auch in Ewigkeit“²³. Die Kirche ist Himmelreich auf Erden, zum mindesten soll sie ihrem himmlischen Zustande jetzt schon entgegenwachsen.

Das ist es, was die Bilder von Haus und Stadt Gottes eint: Der Herr wohnt in ihnen, ist ihr Fundament und ihr Zusammenhalt, sie sind Stätten der Freude und des Heils.

Durch das Stadt-Motiv wird die Typologie der Kirche weitergeführt. Im Kirchweihhymnus heißt es von der *Urbs Jerusalem*, der Stadt Jerusalem:

Neu vom Himmel stieg sie nieder
Im hochzeitlichen Gemach,
Schön bekleidet, daß vermählt sei
Ihrem Herrn die holde Braut²⁴.

Die Kirche ist hier weiblich aufgefaßt, wie es auch der bei allen Festen der Kirche so ausgiebig verwandte Psalm 44, das Lied vom König und seiner Braut, nahelegt.

Die Kirche ist Braut Christi; die Weihe der Kirche wird zu einer Vermählungsfeier Christi mit der Gemeinde-Kirche: Während der Altarstein mit heiligem Chrisam gesalbt wird, auf daß er Christus werde, singt man das Hochzeitslied des 44. Psalmes. Der Rahmenvers zu diesem Psalm:

Gott, gesalbt hat dich dein Gott mit Freudenöl
vor allen deinen Gefährten²⁵

stellt deutlich die Beziehung her zwischen Christus, dem König unseres Psalmes, und dem Altare.

Und wenn gleich darauf die Wände der Kirche mit demselben heiligen Chrisam gesalbt werden, so weist der dazu gesungene Wechselvers deutlich hin auf die *regina in uestitu deaurato*, auf die Königin im golddurchwirkten Gewande, deren Hochzeit mit Christus der 44. Psalm gilt:

Das ist jene große himmlische Stadt Jerusalem,
geschmückt als die Braut des Lammes;
denn Zelt Gottes ist sie geworden: alleluja²⁶.

und:

Deine Straßen, Jerusalem, sind mit klarem Golde belegt, alleluja²⁷.

So sehr steht die ganze Kirchweihfeier unter der Idee der Vermählung, daß der Bischof in seiner Ansprache an die Gründer der Kirche deren Einkünfte als Mitgift bezeichnet²⁸,

Das Gotteshaus hat das Bild der Kirche-Braut vor unseren geistigen Augen erstehen lassen. In anderen tieferen Mysterien der Liturgie tritt es uns noch eigentlicher und deutlicher entgegen.

Der Kirche-Braut-Gedanke ist nicht erst apokalyptisch. Schon die alten Propheten erklärten das Bundesverhältnis Jahwes zu seinem Volke unter dem Bilde einer Ehe, und auch Paulus hat die Ehe zum Ausdruck seiner tiefsten Darlegungen über das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche gebraucht.

„Ihr Männer sollt eure Frauen lieben, so wie Christus die Kirche geliebt und sich, um sie zu heiligen, für sie hingegeben hat. Er hat sie abgewaschen in der Wassertaufe durch das Wort des Lebens, um sich eine Kirche zu schaffen, die da strahlte im Glanze der Verklärung, unbefleckt, unverwelkt, ohne irgendein Gebrechen: heilig und makellos.

Demnach muß der Mann seine Frau lieben, als ob sie sein eigener Leib wäre. Das ist so: wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Und sich selbst, seinen eigenen Leib, hat nie einer gehaßt. Im Gegenteil, man nährt ihn und sorgt für ihn. So tut Christus der Kirche.

Wenn das so ist, dann versteht man die Worte der Schrift: Der Mann verläßt Vater und Mutter, um seinem Weibe anzuhängen, und sie werden sein zwei in einem Fleische. Das ist ein großes und heiliges Mysterium, aber, wie gesagt, durch seine Beziehung auf Christus und die Kirche“²⁹.

Hatten die Bilder von Haus und Stadt Christus zunächst als das innere Einheitsprinzip der Kirche gezeigt, so kommt hier, im Bilde von der Ehe, seine Beziehung zur Kirche mehr durch eine Gegenüberstellung zum Ausdruck. Er der Mann — sie das Weib: er der Gebende, sie die Empfangende. Beide eins.

In so inniger Lebensgemeinschaft sind Christus und die Kirche zu begreifen: nur ein Geist sind sie, nur ein Leib, nur ein Christus, der „mystische Christus“. Er schenkt seiner Braut sein Alles, in reichen Gnadenströmen der Liebe schafft und erhält er sie immer wieder, macht er sie vollkommener. Sie ist ganz offen, ganz Hingabe an ihn, so sehr, daß sie nur mehr sein Leben lebt, mit ihm für den Vater — daß sie er ist.

Jede christliche Jungfrau und jede Braut ist darum Typ der Kirche.

„Wollt ihr gesegnet und geweiht und unserm Herrn Jesus Christus, dem Sohne des höchsten Gottes, verlobt werden?“³⁰, so fragt der Bischof die Jungfrauen vor der Weihe. Wollt ihr das werden, was die Kirche ist: Braut Christi?

„Die Jungfrauen ahmen“, wie es der Bischof im Hochgebet der Weihe ausspricht, „nicht das nach, was die Eheleute tun. Aber dem Mysterium, das durch die Ehe angedeutet wird, gilt ihre ganze Liebe. Sie sehnen sich nach der Brautkammer, darinnen der Sohn ewiger Jungfräulichkeit auch Bräutigam ewiger Jungfräulichkeit ist“³¹.

Komm, meine Erwählte, ich will in dich setzen meinen Thron,
Denn den König verlangt's nach deinem Antlitz.
Du Mägdlein, hör und schau und neig dein Ohr:
Den König verlangt's nach deinem Antlitz ³².

Die christliche Jungfrau gehört zu denen, die der Königin, der Kirche, folgen, sie nachbilden. Alle diese Nachbilder, Typen, Ausprägungen der Kirche werden Christo wie diese selbst in Freuden entgegengeführt. Sie sind wie die klugen Jungfrauen ³³ allzeit bereit für das Kommen des Bräutigams; sind bereit, wenn der Ruf erschallt: „Seht, der Bräutigam ist gekommen, geht entgegen Christus dem Herrn“ ³⁴. Der Tod einer Jungfrau ist immer ein Vorbild der letzten und endgültigen Vereinigung der Kirche mit Christus bei seiner Parusie.

Wie der Jungfrau eine geistige und leibliche Jungfräulichkeit eignet, so auch der Kirche. Eine leibliche, weil viele Jungfrauen in ihr leben, eine geistige ob der Lauterkeit ihrer Christusliebe. Nennt doch auch Paulus an den Jungfrauenfesten die ganze Kirche eine Jungfrau. „Ich habe euch einem Manne verlobt, euch Christo als reine Jungfrau darzustellen“ ³⁵.

Jungfrau und Kirche gehören in der Liturgie so eng zusammen, daß die Bilder von der Stadt auch auf die Jungfrau angewandt werden. Insbesondere preist man an ihr die Stärke, die der einer Stadt gleichkommt, und das Einwohnen Gottes in ihr ³⁶.

Die Jungfrau steht zu Christus, wie die Kirche zu ihm. Die Gattin zu ihrem Mann, wie die Kirche zu Christus. In der Ehe ist die Christusbeziehung nicht mehr so geistig wie in der Virginität. Die Jungfrau führt unmittelbar das aus, was durch die Ehe versinnbildet wird: das Verhältnis der Kirche zu Christus.

Doch ist auch der Ehe ein durchaus geistiger Beruf eigen. Das Lieben und Leben der Eheleute, ihr Schenken und Nehmen und Wiederschicken, ihr Einswerden stellen das Verhältnis dar, das zwischen Christus und Kirche in lebendigen Gnadenströmen der Liebe sich ausdrückt. Aber nicht nur abbilden sollen die Eheleute die Brautschaft Christi und der Kirche, nein, sie sollen sie in ganz besonderer Weise zwischen sich wirklich sein lassen. Die irdische Liebes- und Lebensgemeinschaft soll von der himmlischen immer inniger durchdrungen, immer edler und göttlicher werden, bis — als Auswirkung des Sakramentes — zwischen beiden Eheleuten die gleiche himmlische Liebe webt wie zwischen Christus und Ecclesia, bis sie ganz eins sind — so wie Christus und Kirche den einen mystischen Christus bilden.

Jungfräulichkeit und Brautschaft könnten nicht die höchste Verwirklichung des Weiblichen sein, wenn ihnen das Mütterliche abginge. Denn es ist der Beruf des Weibes, Leben zu empfangen und es in neuer, schönerer Gestalt wieder zurückzugeben. Das ist ebenso sehr, wenn auch in anderer Weise, Aufgabe der gottgeweihten Jungfrau wie der

Gattin. Die Gattin, die, von Liebe und Sakrament verklärt, vom Menschen ein Menschenwesen empfangen, schenkt dem Gatten ein Menschenkind. Die Jungfrau, die Geist von Christus empfang, schenkt Gott die Früchte des Heiligen Geistes.

Die Jungfrau-Kirche ist, trotz ihrer Virginität, auch Mutter. Die Taufbrunnenweihe³⁷ ist ihre Weihe zur Mutterschaft: „Allmächtiger ewiger Gott, sei zugägen bei den großen Mysterien deiner Liebe, sei zugägen beim Vollzug deiner Sakramente. Und zur Schaffung der neuen Völker, die dir der Taufbrunnen gebiert, sende aus den Geist der Kindesannahme“³⁸.

„Herr, siehe herab auf deine Kirche, mehre in ihr deine Wiedergeburt . . . der du den Taufbrunnen öffnest zur Erneuerung aller Völker auf dem ganzen Erdenrund, damit er auf Geheiß deiner Majestät durch den Heiligen Geist die Gnade deines Eingeborenen aufnehme“³⁹.

Der Taufbrunnen ist aufgefaßt als der mütterliche Schoß der Kirche, der durch den Geist Christi befruchtet wird. „Christus möge dieses Wasser, bereitet zur Wiedergeburt der Menschen, durch die verborgene Beimischung seines Geistes befruchten. Auf daß, in Heiligkeit empfangen, ein himmlisches Geschlecht aus dem makellosen Schoß des heiligen Brunnens, zu einer neuen Schöpfung wiedergeboren, hervorgehe“⁴⁰.

In drei symbolischen Handlungen wird diese Befruchtung des Schoßes der Kirche dargestellt. Zuerst durch eine dreimalige Einsenkung der Osterkerze, des Symbols Christi, in die zu heiligenden Fluten: „Es steige hinab in dieses Brunnens Fülle die Kraft des heiligen Geistes“⁴¹. Dann ein dreimaliges Anhauchen des Wassers aus dem Munde des Priesters, des Stellvertreters Christi, eine Geistmitteilung: „(Die Kraft heiligen Geistes) befruchte all dieses Wasser mit der Kraft zur Wiedergeburt“⁴². Die dritte Symbolhandlung ist die Eingießung heiligen Öles, des heiligen Chrisams. Von diesem *semen Christi* wünscht der Priester: „Das Öl des Heiles befruchte und heilige dieses Taufwasser für alle, die aus ihm wiedergeboren werden zum ewigen Leben“⁴³.

Bei der Taufe übt die Kirche den Beruf ihrer Mutterschaft in Freuden aus: die zur Mutterschaft Geweihte wird wirklich Mutter. Sie gebiert uns, die sie vom Heiligen Geiste empfangen, sie gebiert die Glieder des mystischen Christus.

Dieser Mutter-Kirche Abbild ist die christliche Jungfrau, wenn sie das von Christus empfangene Leben in sich neue lebendige Gestalt gewinnen läßt. Christus und die Fülle seiner Gnade in sich gebiert und so Licht, Liebe und heilige Freude unter die Menschen bringt. In einer zwar weniger geistigen und vollkommenen, aber doch auch wirklichen Weise ist dieses „Bild der Mutter-Kirche sein“ bei der christlichen Mutter der Fall.

Der Brautsegen ist ihre Weihe zur Mutterschaft:

... getreu und keusch vermähle sie sich in Christo.
Mit Kindern gesegnet,
wohlerprobt und unbefleckt,
so möge sie einst in die Ruhe der Seligkeit,
ins himmlische Reich eingehen ⁴⁴.

Wenn das ganze eheliche Leben erfüllt ist von der Liebe Christi zur Kirche, so ist auch die Niederkunft der Mutter typisch für das Wiedergebaren der Kirche. Dieser Gedanke, der sich deutlich durch die beiden Muttersegnungen ⁴⁵ hindurchzieht, ist in einem altrömischen Gebet ⁴⁶ in klassischer Kürze ausgesprochen: „... die züchtige Fruchtbarkeit heiliger Ehen soll zur Vermehrung der an Kindes Statt Angenommenen dienen. Dein Vorsehen und deine Gnade bewirkt ja auf unaussprechliche Weise ein Doppeltes: Was die Geburt zur Zier der Welt gebiert, macht die Wiedergeburt zu einer Mehrung der Kirche.“ Darin liegt die letzte Verklärung christlichen Mutterwerdens, daß es — nachdem es dem Kinde schon eine erste Heiligung vermittelt hat — der heiligen Kirche Mutterfreuden bereitet; daß beide, Mutter und Kirche, Christus — jede in ihrer Ordnung — ein Kind schenken.

Die christliche Frau ist so durch die heiligen Mysterien eine Selbstdarstellung der Kirche als *Virgo Sponsa Mater*, als Jungfrau-Braut-Mutter.

Nur eine Frau, die Gesegnete unter allen, Maria, ist in ganz eigentlicher Weise Typ der jungfräulichen und mütterlichen Kirche. Dafür zeugt schon die Verwendung des Brautpsalmes 44 und der Jerusalempsalmen an ihren Festen; besonders aber die gewöhnliche Messe ⁴⁷ ihr zu Ehren.

Der Introitusvers klingt das Motiv vom König und seiner Braut an, das wir bei der Kirchweihe als für die Kirche so bezeichnend sahen; die Weisheitslesung ⁴⁸ ist so zu verstehen: die Sapientia, die ewige Weisheit, ist Christus ⁴⁹, der in Sion Wohnung nimmt. Wie der leibliche Christus in Maria wohnte, so lebt der mystische in der Kirche, *in populo honorificato*, dem geehrten Volke. Auch das Evangelium ⁵⁰ dehnt die einzigartige Mutterschaft Mariens auf die ganze Kirche aus. Und wenn wir dann den heiligen Fronleichnam in uns tragen, dann singt die Kirche vom Schoße Mariens ⁵¹, weil auch in ihr durch die eucharistische Speise Christus wiederum geboren ward.

Wie der Taufbrunnen ein Symbol der Kirche in ihrer Mutterschaft ist, so weist das eucharistische Brot sinnbildlich auf ihre Einheit. Schon die Zwölfapostellehre ⁵² spricht das aus: „Wie dieses Brot auf den Bergen zersreut war und nun gesammelt eins geworden, so werde auch deine Kirche von den Enden der Erde zu deinem Reiche zusammengeführt.“ Auch für Augustin ist die Eucharistie Sinnbild der

Kirche: „*O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o uinculum caritatis!* Mysterium der Liebe, Zeichen der Einheit, Band der Liebe.“ Gerade die Lesungen in der Fronleichnamswochen betonen immer wieder, daß es das Ziel dieses Sakramentes sei, uns immer inniger einzuverleiben dem Leibe Christi, welcher die Kirche ist⁵³.

Im Zusammenhang mit dem eucharistischen Sinnbild finden wir auch die liturgische Verwendung des Gedankens von der Kirche als des *Corpus Christi mysticum*. Im Kommuniongesang der Messe zur Überwindung des Schisma betet man: „Ein Brot und ein Leib sind wir viele, alle, die an einem Brote und an einem Kelche teilhaben“⁵⁴. „Wir bitten dich, allmächtiger Gott, daß wir zu dessen Gliedern gezählt werden, an dessen Leib und Blut wir Anteil haben“⁵⁵.

Im übrigen wird gerade dieses Bild von Haupt, Leib und Gliedern — abgesehen von den Pauluslesungen — in der Liturgie recht wenig verwandt⁵⁶. Vielleicht weil es allzu philosophisch und nicht bildhaft genug ist.

Und doch liegt der in der Bildersprache der Liturgie so selten verwandte Gedanke allen andern Bildern und Typen der Kirche zugrunde. Daß wir wahrhaft Glieder Christi sind, Glieder an seinem mystischen Leibe sind, und zwar durch die Eucharistie auf eine ganz reale Weise — das macht sie erst inhaltsreich, wirklichkeitserfüllt⁵⁷.

Durch das bisher Gesagte sind uns die Voraussetzungen gegeben worden, nunmehr die Selbstabbildung der Kirche in ihrem heiligen Jahre verfolgen zu können.

Das Kirchenjahr ist die Feier der Mysterien Christi und darum auch eine Feier des Mysteriums der Kirche, in dem sich ja nach Christi Scheiden von dieser Erde sein Mysterium offenbart. An allem, was mystisch an Christus geschieht, nimmt die Kirche teil. Vielmehr: dies alles geschieht jetzt an ihr, weil sie der mystische Christus ist, weil Haupt und Leib ein Christus.

Aber wir sehen sie im Laufe des Kirchenjahres, wie in der ganzen Liturgie, nicht allein, wie sie der mystische Christus ist, sondern auch, wie sie ihm gegenübersteht, wie er in ihr ist und an ihr wirkt. Wir finden da eine eigene Typologie der Kirche.

Die Adventsliturgie zeigt das Werden Jerusalems zur Lichtstadt, das allmähliche Aufleuchten des Herrn in ihr.

Sieh, es kommt der große Prophet,
Er wird Jerusalem neu machen⁵⁸.

Ganz Israel ist bereit, dem Herrn entgegenzugehen⁵⁹. Er wird das *regnum*, das Königtum, in Jerusalem übernehmen und diese seine Stadt zur Mutter aller Völker machen⁶⁰. Der augustinische *Rex pacificus* (Friedenskönig)⁶¹ hat dem Christus des Advents seine Züge gegeben⁶².

und teilt dadurch der Kirche des Advents etwas von dem Charakter der *Ciuitas Dei* mit, in der *uera uirtus, iustitia, humilitas, pax, tranquillitas, libertas* — wahre Tugend, Gerechtigkeit, Demut, Friede, Ruhe, Freiheit — herrschen.

Nicht mehr werden Fremde in Jerusalem hausen.
Denn an jenem Tage träufeln die Berge Süßigkeit,
und die Hügel fließen von Milch und Honig, spricht der Herr ⁶³.

Das Haus Gottes, Jerusalem, wird sich bald auf hohem Berge erheben ⁶⁴.

Der Kirche fruchtreicher Rebengarten wird an die Stelle des ungetreuen Weinberges der Synagoge treten ⁶⁵.

Jerusalem, pflanze einen Weingarten auf deinen Bergen,
Juble: der Tag des Herrn kommt;
steh auf, Sion, wende dich wieder zu deinem Herrn ⁶⁶.

Besonders der zweite Sonntag im Advent ist — schon durch die Stationskirche *ad Hierusalem* — ganz der Kirche geweiht.

Jerusalem, bald kommt dein Heil.
Warum verzehrst du dich in Trauer?
Hast du keinen Beistand,
da Schmerz dich überkommt?
Ich will dich retten und freimachen.
Fürchte nicht ⁶⁷.
Seht, der Herr kommt,
und alle seine Heiligen mit ihm.
Und ein großes Licht wird strahlen an jenem Tage.
Von Jerusalem werden sie ausgehen wie ein klares Wasser.
Und der Herr wird herrschen auf ewig
über alle Völker ⁶⁸.

Darum:

Stadt Jerusalem, weine nicht;
denn der Herr hat Mitleid mit dir ⁶⁹.
Wie eine Mutter ihre Kinder tröstet,
so will ich euch trösten, spricht der Herr.
Und von Jerusalem, meiner erwählten Stadt,
wird euch Hilfe kommen ⁷⁰.

Die heilige Kirche wird Gottes Stellvertreterin zur mütterlichen Austeilung seines Gnadentrostes.

Jerusalem, steh auf,
steh auf steiler Höhe
und schaue die Freude, die dir zuströmt von deinem Gott ⁷¹.

Obwohl immer Gottes, Christi voll, ist die Kirche im Advent doch ganz Erwartung. Besonders die prophetischen Lesungen dieser Tage, die messianisch und endzeitlich zugleich sind, weisen deutlich hin einerseits auf die Heilserfüllung in der Kirche der Jetztzeit und andererseits auf die letzte Erfüllung der Erlösung im himmlischen Jerusalem, derer wir noch harren müssen.

Die Kirche ist im Advent Erfüllung und Erwartung. Aber auch

Aufgabe. „Hebet die Pforten!“⁷² Wir sollen Christus einlassen in die kleine Kirche, das kleine Jerusalem unserer Seele, damit die große heilige Kirche Gottes neu werde.

Maria ist die Königin der Adventsliturgie nicht zuletzt deshalb, weil sie in dieser Zeit ganz besonders Typ der Kirche ist. Wie sie Christi leibliche Glieder unter ihrem jungfräulichen Herzen bereitete, so bereitet die Kirche in ihrem Schoße seine mystischen Glieder.

Der Herr gibt seinen Segen
und unser Land seine Frucht⁷³.
Gesegnet hast du, Herr, dein Land,
gewendet die Gefangenschaft Jakobs,
nachgelassen die Schuld deines Volkes⁷⁴.

Wenn in den Herzen der Gläubigen Christus durch die Gnade wieder geboren, wieder Kind wird, dann beginnt auch in uns ein neues Leben für die Kirche, für den mystischen Christus: Gottes Segen — unsere Frucht.

Wie Maria bei der Verkündigung

erstaunte ob der Fülle des Lichts — — —⁷⁵
um die Gesegnete zu heißen unter den Weibern —⁷⁶

so erwartet auch die Kirche ein großes Licht, den Herrn selber; so soll auch sie der Segen Gottes werden.

Über dir, Jerusalem,
wird aufgehen der Herr,
und seine Herrlichkeit wird in dir zu schauen sein⁷⁷.

Bis sie dann das

Heute wißt ihr, daß der Herr kommt
und morgen — werdet ihr seine Herrlichkeit sehen⁷⁸

in kaum verhaltenem Jubel singen kann, bis dann die „Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Erlösers erscheint“⁷⁹, und „das Volk, das da im Finstern war, ein großes Licht sieht“⁸⁰. Dann bildet der *rex pacificus*⁸¹, Christus, der der Friede wesentlich ist, sein Reich des Friedens, dann erwächst das Land, über dem ewig ein honigfließender Himmel steht⁸². *Videte surgentis Ecclesiae exordium*, sehet den Beginn der werdenden Kirche⁸³, sagt Ambrosius mit Bezug auf die Hirten. Ihnen zuerst leuchtete das Licht auf, das bestimmt ist für die ganze Welt, die Christi Reich bilden soll.

Alle Erdengäue schauen das Heil unseres Gottes:
Jubelt dem Herrn, alle Lande⁸⁴.
Dein sind Himmel und Erde⁸⁵.

Am Epiphanietage wird dann das Licht des armen Stalles tatsächlich allen Menschen und Völkern offenbar. Das Königtum Christi wird feierlich proklamiert. Jerusalem, das neue, die Kirche — seine Königstadt.

Auf, Jerusalem, werde licht;
denn sieh, gekommen ist dein Licht
und über dir geht auf die Herrlichkeit des Herrn.

Der Herr wird über dir aufleuchten,
und seine Herrlichkeit wird in dir erscheinen.
In deinem Lichte wandeln die Völker,
Könige im Glanze, der dir aufgegangen ⁸⁶.

Die Kirche, die Lichtstadt, zu der die fernsten Völker wallen und wallen werden, bis sie einst zum ewigen Jerusalem geworden: „... die Stadt bedarf weder der Sonne noch des Mondes, daß sie in ihr scheinen, denn Gottes Herrlichkeit hat sie erleuchtet, und ihre Leuchte ist das Lamm“ ⁸⁷. Erfüllung und Erwartung!

So kann die Kirche sich heute das Hohe Lied des Isaías zu eigen machen:

Gar sehr freue ich mich im Herrn,
meine Seele frohlockt in meinem Gotte.
Denn er hat mir angetan Gewänder des Heils.
Das Kleid der Gerechtigkeit hat er mir angelegt:
Wie ein Bräutigam in seinem Kranze —
wie eine Braut im Schmucke ihres Geschmeides ⁸⁸.

Schon am Erscheinungsfeste selbst, in weiterer Entfaltung am Oktavtage und am ersten Sonntag nach Epiphanie, zeigt die Liturgie das innere Leben und Werden der Gottesstadt: die Taufe Christi als Vorbild unserer Taufe ⁸⁹, die uns Einlaß gewährt in die heilige Lichtstadt — die alten Christen nannten die Taufe gerne *φωτισμός*, Erleuchtung —; die Gaben bringenden Weisen ⁹⁰ und das Wandlungswunder zu Kana ⁹¹ deuten auf die größte Mysterienfeier der Lichtstadt, die Eucharistie. Wir sind durch sie Kinder des Lichtes ⁹².

Den erhabenen Ausklang des Gedankens von der Epiphanie Christi und der Lichtstadt-Kirche bildet das Fest der Begegnung, gemeiniglich Mariens Lichtmeß genannt.

Siehe, es kommt zu seinem Tempel der Allherrscher.
Freu' dich und frohlocke Sion,
und eile deinem Gott entgegen ⁹³.

Christus will feierlich von seinem Tempel, seiner Kirche, Besitz ergreifen. Wir ziehen ihm entgegen und dann mit ihm in den Tempel. Jeder trägt eine brennende Kerze in der Hand, ein strahlendes Licht, als Symbol dessen, der die Leuchte der Gottesstadt ist ⁹⁴. Wenn die Prozession im Gotteshause angelangt ist — dieses aber ist die Kirche —, dann wird in ganzer Fülle das Wort vom „lichten Jerusalem“ wahr.

Ein Licht zur Erleuchtung der Heiden
und zur Glorie deines Volkes Israel ⁹⁵.

Am heutigen Festtage wird der Gedanke von der Lichtstadt zum ersten Male ausdrücklich mit dem der Brautschaft verbunden:

Schmücke dein Brautgemach, Sion
und nimm Christus als den König auf.
Grüße Maria, die Pforte des Himmels,
sie trägt den ruhmvollen König des neuen Lichtes ⁹⁶.

Es ist den Vätern allgemein, die Inkarnation Christi als die grundlegende Tätigkeit zur Begründung der Kirche zu betrachten, und zwar

unter dem Bilde einer Vermählung. Gottes Sohn verband im Jungfrauenschoße die menschliche Natur persönlich mit sich und wurde so eins mit der Kirche berufenen Menschheit. Durch die Inkarnation wurde er Grundlage und Anfangsglied der Kirche, er, das Haupt der Kirche, der Erstgeborene, die erste Stelle einnehmend⁹⁷. „Die Kirche ist aus dem Menschengeschlechte genommen. Damit es das Haupt der Kirche sein könne, ist das Fleisch selber mit dem Worte verbunden worden; und die anderen Gläubigen sollten Glieder unter jenem Haupte sein. Diese Verbindung von Wort und Fleisch ist eine bräutliche. Die Brautkammer dieser Vermählung ist der Schoß der Jungfrau“⁹⁸.

Schon im Advent wies die Gestalt des Täufers, Sankt Johannes', des Brautführers und Freundes des Bräutigams, Christi, auf den Vermählungsgedanken hin. In besonderer Weise wird er am Hochfeste des ersten Abschnittes des Kirchenjahres ausgesprochen:

Heute ist die Kirche dem himmlischen Bräutigam vereint worden,
da Christus im Jordan ihre Sünden abwusch.
Mit Gaben eilen die Magier zur Königshochzeit,
am weingewordenen Wasser freuen sich die Gäste⁹⁹.

Nach der Menschwerdung erscheint also der Augenblick der Taufe Christi in besonderer Weise als eine Vermählung Christi mit der Kirche.

Des reinen Flutquells Läuterbad
Strömt netzend um das Himmelslamm:
Die Sünden, die ihm nicht zur Last,
Hat es, uns säubernd, fortgebüßt¹⁰⁰.

Die Johannestaufe war Buß- und Versöhnungsakt. Indem Christus sich dieser Taufe unterzog, bekannte er sich zu den Sünden der Menschheit, nahm sie formell in einem feierlichen Akte auf sich, *Nos ablundo*, uns reinigend, heißt es im Hymnus. Der Erfolg des Erlösungswerkes wird hier symbolisch vorausgenommen, die Menschheit von der Sünde befreit und so rein wie Christus, sie wird Kirche. So kann sie sich — rein geworden — in eigentlichster Weise mit Christus verbinden.

Das „Erfüllen jeglicher Gerechtigkeit“¹⁰¹, das nach seinem eigenen Worte für ihn, den Allheiligen, in dieser demütigenden Reinigungstaufe lag, beginnt im armen Stalle von Bethlehem. Darum beginnt da auch schon die Vermählung Christi und der Kirche. Die Magier kommen also zu einer Königshochzeit¹⁰². Und in der Liturgie ist die Hochzeit zu Kana¹⁰³ ein Bild des *ἑρὸς γαμῶς*, der heiligen Hochzeit Christi und seiner Braut.

Die Darstellung der Epiphanie des Christuskönigs schließt mit dem zweiten Sonntag nach Erscheinung und Mariens Lichtmeß im wesentlichen ab. Das Bild der Kirche tritt uns dagegen in den folgenden Wochen mit besonderer Deutlichkeit vor Augen, und zwar in der Form des Reichsgedankens, der sich schon durch das Adventskönigtum Christi nahelegte.

Der König äußert sich über den Umfang seines Reiches, des *regnum caelorum*, der Kirche: „Ich aber sage euch: viele werden vom Aufgang und vom Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Himmelreich“¹⁰⁴. Nicht nur Heiden- und Judenabkömmlinge, sondern auch Gute und Böse werden bis zum Ende der Tage in diesem Kirchenreich wohnen, bis zum Erntetag des Gerichtes¹⁰⁵. Aus kleinem Senfkörnlein wird es zum stattlichen Baum werden¹⁰⁶, und sein Geist wird die Welt durchdringen wie die Hefe den Brotteig¹⁰⁷. Umrahmt sind die Reich-Gottes-Evangelien von stets gleichbleibenden Sionsliedern. „In Freuden ist Sion“, singen wir im Introitus der Messen nach Erscheinung; „denn der Herr erbaut Sion, und erscheint in seiner Majestät“, heißt es im Opferungsgesang.

Am Sonntag Septuagesima erscheint uns die Kirche wieder — wie im Advent¹⁰⁸ — als die *uinea Domini*, als der Weinberg¹⁰⁹, in den uns der Herr zur Arbeit berufen und immerdar beruft. Die Kirche ist das fruchtbare Ackerfeld¹¹⁰, auf dem der Same des Gotteswortes zu reicher Blüte und Frucht aufgeht.

Sie ist das Schiff¹¹¹, das uns sicher über den sturmgepeitschten Ozean dieser Welt führt, weil Christus darinnen ist. Sie ist die Arche¹¹², in der uns Christus, der neue Noe, vom Untergange rettet.

In der Quadragesima, dieser Schule christlichen und kirchlichen Lebens, wächst mit der Fülle der Evangelien und Episteln auch die Menge der Bilder, unter denen uns die Kirche erscheint.

Sie ist die Herde des Herrn: „Das spricht der Herr Gott: Siehe, ich selber werde wieder nachgehen meinen Schafen und will sie heimsuchen. Wie ein Hirte seine Herde heimsucht am Tage, da er inmitten seiner Schafe ist, welche zerstreut waren: so suche ich heim meine Schafe und mache sie frei aus allen Orten, an denen sie zerstreut waren am Tage des Gewölkes und der Finsternis... Auf überreichen Triften will ich sie weiden, und auf Israels Bergeshöhen sollen ihre Weiden sein; da mögen sie ruhen auf grünem Rasen und auf fetten Triften hinweiden über die Berge Israels. Ich werde weiden meine Schafe, und ich werde sie lagern lassen, spricht der Herr, Gott“¹¹³. Und einstens wird der Herr seine irdische Hürde, die Kirche, überführen in das ewige Reich der Gesegneten seines Vaters¹¹⁴.

Die Ecclesia ist die große *regina Austri*¹¹⁵, die Königin des Südens, die ganz auf Christus, den neuen Salomo, hört. Strahlend hebt sie sich ab von dem verkommenen Geschlechte der Synagoge^{116 117}. Wer immer den Willen des Vaters tut, der ist für Christus Bruder, Schwester und Mutter¹¹⁸, der gehört zu seiner Familie, ist in der Kirche.

Die Kirche ist das Weib mit dem so großen Glauben; ihr, der Heidnischgeborenen, wird zuteil, was der Synagoge bestimmt war¹¹⁹. Sie ist das Volk, das der Herr an deren Stelle erwählte, auf daß es ihm sei ein *populus peculiaris*¹²⁰, ein erwähltes Volk; sie ist das Volk, dessen

Grenzen sich vom Euphrat bis zum Ozean, über alle Welt ausdehnen sollen¹²¹. Sie ist die Witwe von Sarepta¹²², der Gott das Brot für ihre Kinder wunderbar vermehrt.

Besonders mit Rücksicht auf die Glaubensschüler kommt auch die juristische Seite an der Kirche zur Darstellung, mit ihrer Binde- und Lösegewalt; aber damit ist verbunden die trostreiche Verheißung: wo immer zwei oder drei von euch auf Erden in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen¹²³; eine Verheißung, die sich im Gottesdienst der Kirche erst recht eigentlich erfüllt hat.

Der vierte Fastensonntag, Laetare, ist ganz der Freude über die Kirche und der Freude in der Kirche geweiht:

Freu dich, Jerusalem,
versammelt euch alle, die ihr es liebt.
Seid fröhlich in Freuden, die ihr in Trauer wart,
Ihr sollt frohlocken
und euch satt trinken an der Brust, die euch stillt¹²⁴.

Abgesehen von dem Glanze, den das Stadt-Jerusalem-Motiv immer mit sich bringt, erscheint die Kirche hier ganz als „unsere Mutter“. Die Epistel¹²⁵ stellt sie in der edelgeborenen Sara der unfreien Hagar mit ihren Kindern in Knechtschaft, dem Judentum gegenüber. Die aus den Heiden genommene Kirche — die also früher unfruchtbar für Gott war — wird kinderreicher als die Synagoge, die nicht auf so geistige Weise Gott vermählt war, wie die Kirche es ist. Und dieses „Jerusalem von oben, unsere Mutter“, will uns, ihre freien Kinder, stillen mit der Milch aus ihrer Brust, mit den heiligen Sakramenten¹²⁶, zumal an Ostern, und so unser Trost sein:

Der folgende Mittwoch bringt die Verheißung des Neuwerdens der Kirche durch die Taufe.

Wenn ich als der Heilige in euch bin,
werde ich euch von allen Enden der Erde zusammenbringen.
Und reines Wasser werde ich über euch ausgießen
und euch reinigen von allen euren Sünden.
Einen neuen Geist gebe ich euch¹²⁷.

Je mehr sich nun die heilige Woche naht mit den Mysterien Christi, um so mehr tritt in der Liturgie das Bild der Kirche zurück, ohne daß dadurch diese Zeit an Bedeutung für sie verlöre. Im Gegenteil. An den Hoch-Zeiten und -Festen des Kirchenjahres ist die Kirche immer wieder ganz neu Christus; so auch an Ostern. Denn sie hat in der Quadragesima einen Prozeß lenzlichen Neuwerdens, neuen Christuswerdens durchgemacht.

Die Kirche als ganze, insofern sie göttlich ist, bedarf keines Neuwerdens; sie ist immer *grata Deo*, Gott genehm. Und doch reden die Lesungen so oft vom Zorne Gottes über sein Volk, und doch sprechen die Gebete von der Reinigung der Kirche, von ihrem Neuwerden durch die *quadragesimalis observantia*, die Beobachtung der heiligen Fasten.

Die Kirche, insofern sie aus Menschen besteht, die ihr göttliches Leben immer wieder vom Allzumenschlichen überwuchern, lassen, bedarf zu Zeiten einer Erneuerung. Die großen Exerzitien der Kirche bringen durch das Fasten neue Herrschaft über den Leib, Nahrung neuen Lebens durch den häufigeren Empfang Christi als des Logos der Lehre und als der Speise der Eucharisti. Die Taufbrunnenweihe, die Weihe der Kirche zur Mutterschaft, macht sie wieder für ein Jahr fruchtbar; neues Kinderglück steht ihr bevor. Die Großen haben Buße getan und erleben neu ihr „Kind-der-Kirche-sein“. Durch die Teilnahme an den Karmysterien, dem Sterben und Auferstehen Christi, erneute sich in ihnen der Vorgang, der sich bei der Taufe an ihnen vollzog und sie zu Kindern der Kirche machte. So erleben wir nicht nur das „in-der-Kirche-sein“ neu, sondern werden ihr auch tatsächlich aufs neue eingegliedert. Die Eucharistiefeier hat in diesen Tagen eine besondere Bedeutung; alle Messen des Jahres sind eben nur ein kleines Ostern. Die Ausfegung des Alten, das Ausglühen der Schlacken des Allzumenschlichen, ist vollzogen. Alle Gläubigen empfangen die heilige Kommunion, und so ist die Kirche in ganz besonders reiner Ausprägung Christus. Sie ist ganz *noua conspersio*, frischer Teig, wie Paulus in der Epistel von Ostersonntag sagt. Das neue eucharistische Brot ist Symbol der mit Christus auferstandenen Braut. Die gleiche Lebensfülle durchströmt alle Christen, macht sie *pietate Dei concordēs*, in der Liebe Gottes eins¹²⁸.

Taufe und Eucharistie sind die Sakramente, die an Ostern die Kirche neu erstehen lassen. Diese neu erlöste Menschheit ist die kostbare Erwerbung, für die Christi Tod der Preis war. Die Kirche, als Menschheit einst dem Teufel versklavt, hat er sich zur freien Braut erkoren. Durch Taufe und Eucharistie vermittelt er ihr sein Leben, begründet er sie. Darum sagten die Väter, aus der Seite Christi sei die Kirche entstanden, als Blut und Wasser daraus floß: „In diesem Wasser und Blut besteht die ganze Kirche. Denn geboren werden wir durch das Wasser der Taufe und genährt durch sein Blut. Wie aus dem schlafenden Adam das Weib genommen wurde, so wurde bei Christi Tod aus seiner Seite die Kirche geschaffen“¹²⁹.

Im Angesichte des Lammes drängen sich darum am Tage des Auferstehungsostern die Gläubigen, weißgekleidet und palmentragend. Sie sind wie neugeborene Lämmlein, künden das Alleluja. Neu kommen sie vom heiligen Brunnen, sind erfüllt von Licht¹³⁰.

„Gepriesen sei das Reich unseres Vaters David“¹³¹, so sang man zur Voroktave von Ostern, am Palmsonntag. Nun ist Gottes Reich mit seinem erstandenen Sohne in ganz eigenartiger, unmittelbarer Weise auf Erden. Darum verstummt in der *Ecclesia exultans*¹³², in der jubelnden Kirche, buchstäblich nicht das Alleluja, der Sang, der auf den goldenen Straßen des ewigen Jerusalem ohne Unterlaß erschallen

darf¹³³. In der Welt Vielfältigkeit und Wechsel haben wir den Haltepunkt unserer Herzen da gefunden, wo die wahren Freuden sind¹³⁴.

Die Kirche ist für die Gläubigen in Wahrheit das Land geworden, das da fließt von Milch und Honig¹³⁵, das Reich, das der Vater von Anbeginn für sie bereitet hat¹³⁶. Die Himmelstür steht uns offen, Himmelsbrot wird uns zuteil¹³⁷. Die Kirche ist uns die Mutter, wir sind ihre *quasimodo geniti infantes*, ihre neugeborenen Kindlein, dürfen an ihrer Brust die Gnadenmilch der heiligen Kommunion trinken¹³⁸.

Gegen Ende der Osterwoche faßt Petrus noch einmal das Große zusammen, das darin liegt, „in der Kirche neu zu sein“. Christus ist der lebendige Stein, über dem wir als lebendige Steine aufgebaut werden, zu einem geistigen Hause, einem heiligen Priestertum. „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein zu eigen erworbenes Volk. Früher waret ihr ein Nichtvolk, jetzt aber ein Volk des Herrn“¹³⁹.

Die Sonntage nach Ostern bringen wiederum eine Bilderreihe der Kirche.

Erstanden ist der Gute Hirt, der sein Leben hingab für seine Schafe und sich herabließ, für seine Herde zu sterben, alleluja¹⁴⁰.

Die große Ezechiellesung vom ersten Fastenmontag¹⁴¹ ist erfüllt. „Der Gott des Friedens hat den großen Schafhirten im Blute eines ewigen Bundes aus dem Totenreich geführt“¹⁴², und uns, die wir in die Irre gegangen waren, so zurückgeleitet „zum Hirten und Bischof unserer Seelen“¹⁴³. „Ich bin der Gute Hirt“¹⁴⁴. Die Diözesansynode, die nach dem Pontifikale am Guten-Hirten-Sonntag zu feiern ist, weist hin auf das Hierarchische dieses Bildes, auf den Guten Hirten in den Hirten. „Wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch“¹⁴⁵.

Ich bin der wahre Weinstock, und ihr seid die Rebzweige.
Wer in mir bleibt, in dem bleibe auch ich,
und viele Frucht wird er bringen¹⁴⁶.

Das Evangelium¹⁴⁷ des Freitags nach dem zweiten Fastensonntag brachte die grause Parabel von dem alttestamentlichen Weinberg, dessen Pächter, die Juden, gar den Sohn des Weinbergherrn erschlugen. Sie sind dem Verderben ausgeliefert worden, und den Weinberg hat Gott andern übergeben, der Kirche, den Gläubigen, die ihm den Ertrag zur rechten Zeit abliefern. Sie sind ja Rebzweige an Christus... und viele Frucht werden sie bringen¹⁴⁸. Denn er (Christus) bringt süßduftende Frucht wie ein Weinstock¹⁴⁹.

Der Weinstock ist kein Bild des historischen Christus, sondern so recht das des mystischen Christus. Wie das Bild von Haupt und Leib ist es von fast philosophischer Prägnanz. Nicht mehr heißt es nur:

Einen Weinberg hatte mein Geliebter auf fettem Bergesgipfel
auf üppigem Grunde¹⁵⁰,

sondern

Ich bin der Weinstock¹⁵¹.

Ich und die Kirche sind eins, sind einer. Christi göttliches Leben pulst und strömt in seinem Leibe, in seinen Gliedern, wirkt in ihnen, regt sie zum Leben an.

Die Lesung der Geheimen Offenbarung bringt gegen Ende der Osterzeit wieder den ganzen Glanz des Jerusalem-Bildes:

Ich sah Jerusalem vom Himmel herniedersteigen,
mit lauterem Golde geschmückt, Edelgestein ins Kleid gewebt ¹⁵².
Ich sah das Tor der Stadt gen Aufgang.
Und die Namen der Apostel und des Lammes darauf geschrieben ¹⁵³.
Einer der sieben Engel sprach zu mir:
Komm, ich zeige dir die Neuvermählte,
die Braut des Lammes ¹⁵⁴.

Neu die Stadt, neuvermählt die Braut, — neu die Kirche. Und trotz dieses Neu- und Jungseins liegt in diesen Tagen der Freude ganz besonders der Glanz endzeitlicher Vollendung über ihr. Die Liturgie liest in den Wochen zwischen Ostern und Pfingsten die Apostelgeschichte ¹⁵⁵ und die Geheime Offenbarung ¹⁵⁶: Anfang und Vollendung der Kirche. Beides ist um Ostern an ihr wirklich.

Der Tag der Himmelfahrt bedeutet für die Kirche nicht eine Unterbrechung der „Himmel-auf-Erden-Freude“, sondern in gewissem Sinne eine Erhöhung derselben. Der tief dogmatische Grundgedanke des Festes ist nämlich der, daß in dem Haupte Christus prinzipiell auch sein Leib schon mit in den Himmel aufgenommen wurde. Der Triumph Christi an diesem Tage besteht gerade darin, daß er die menschliche Natur, die er in der Menschwerdung angenommen, mit in seine Glorie nehmen konnte. Und noch in einem anderen Sinne braucht die „jubelnde Kirche“ nicht traurig zu werden. „Ich lasse euch nicht als Waisen zurück“ ¹⁵⁷. Er wird den Seinen einen anderen Tröster senden, der nicht „Ersatz“ ist, sondern: „*Ueniam ad uos*, ich komme zu euch“ ¹⁵⁸. Seinen Geist sendet er seiner Kirche. Schon am Abend des Auferstehungstages begann er mit der Geistesmitteilung ¹⁵⁹. Als die Tage der Pfingsten vollendet waren, da saßen sie alle einmütig beisammen ¹⁶⁰, waren sie schon Kirche. Pfingsten bringt darum nur mehr die offenbare Epiphanie des Geistes Christi, und damit die feierliche Inauguration seines Reiches, oder: Pfingsten ist die Epiphanie des mystischen Christus. Die oft wiederholte Pfingstbitte: „Komm Heiliger Geist“, ist so wesentlich gleich mit dem Rufe der Urkirche: „Komm, Herr Jesus“ ¹⁶¹. Und das ist die Antwort des Herrn: „Ihr sollt wissen: Ich bin inmitten Israels, und mein Volk soll in Ewigkeit nicht zuschanden werden, spricht der Herr, der Allmächtige“ ¹⁶².

Das Pfingstbeten der Kirche hat einen eschatologischen Zug ¹⁶³. Er eignet auch der Reich-Gottes-Liturgie der nachpfingstlichen Zeit. Während diese sich im ersten Teil des Kirchenjahres an die mystische Erneuerung der Heilsereignisse anschließt, knüpft sie nunmehr an ein

den Reichsannalen der alttestamentlichen Kirche entnommenes Vorbild. Die Liturgie von der Kirche bekommt visionären Charakter ¹⁶⁴.

Drei Perioden lassen sich in der alttestamentlichen Reichsgeschichte unterscheiden: die Zeit der Ausbreitung, die der inneren Festigkeit und segensreichen Wirksamkeit, und die der Vollendung ¹⁶⁵.

Samuel ¹⁶⁶ einigt das Volk im Kampf um die Bundeslade gegen die Philister und bereitet das theokratische Königtum vor, nicht ohne harte Kämpfe mit dem irdischen Sinn der Juden, der auch dem neuen Bundesreich so viel zu schaffen machte. Als Träger der aufsteigenden Entwicklung der alttestamentlichen Kirche sehen wir David ¹⁶⁷ und Salomo ¹⁶⁸. Der erstere macht das Reich stark und glanzvoll nach innen wie nach außen; der andere schafft im Tempel ¹⁶⁹ den Quell und das Symbol der nationalen und religiösen Einheit. Beide Herrscher sind ob ihrer Sorge für das Reich typisch für die Liebe, mit der Christus für seine Kirche sorgt. Unter ihren Nachfolgern ¹⁷⁰ wird das Reich durch innere und äußere Feinde erschüttert — wie auch die Kirche es immer wieder erleben muß. Während der Herr im Alten Bunde durch seine Propheten machtvoll über König und Volk wirkt, tut er es im Reiche des Neuen Bundes selber.

Die Weisheit erbauet sich ein Haus,
auf sieben Säulen ruhend.
Völker unterwarf sie sich,
zertrat in eigener Kraft den Nacken der stolz Erhobenen ¹⁷¹.

Christus, die ewige Weisheit ¹⁷², erbaut sich mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes sein geistiges Haus, seine Kirche. So wird die zweite Periode in der Darstellung der alttestamentlichen Reichsgeschichte eingeleitet, die des inneren Ausbaues. Die Weisheitsbücher, als da sind die Sprüche Salomos ¹⁷³, Ekklesiastes ¹⁷⁴, das Buch der Weisheit ¹⁷⁵, Ekklesiastikus ¹⁷⁶, begründen die theoretische Gotteserkenntnis und die sittliche Einsicht des auserwählten Volkes. In den Büchern Job ¹⁷⁷ und Tobias ¹⁷⁸ erscheint die Lehre in historischer Einkleidung. Sie leiten über zu den Büchern Judith ¹⁷⁹ und Esther ¹⁸⁰, der Geschichte jener zwei Frauen, in denen der Geist des Gottesreiches so lebendig Gestalt angenommen hat. Esther ist auch in besonderer Weise Typ der Kirche. Um ihrer, der Königin, Anmut willen, schont der König die Kinder Israels, für die sie Fürsprache einlegt ¹⁸¹. Auch uns hilft beim König Christus die Fürbitte seiner Braut, der Kirche.

Den ganzen Oktober hindurch liest man die Bücher der Makabäer, die den gewaltigen Heldenkampf schildern, den Israel für die Erhaltung seiner geistigen Güter und für den Frieden des Gottesreiches kämpft:

Der Herr erschließe euer Herz für sein Gesetz und sein Gebot,
und Frieden möge schenken unser Herr und Gott ¹⁸².

Insbesondere erscheint die Wiederherstellung des Tempels durch

Judas¹⁸³ als typisch für die Erhöhung der in Sünde gefallenen alttestamentlichen Kirche zum Glanz der neustamentlichen.

Der Prophet Ezechiel leitet die Periode der Vollendung¹⁸⁴ ein. Seine und der anderen Propheten Weissagungen sind messianisch und endzeitlich zugleich: Das alttestamentliche Gottesreich geht seiner Vollendung in der Kirche entgegen, und dieser Übergang ist wiederum vorbildlich für das Hinübergehen des irdischen Gottesstaates in das ewige Reich der Himmel.

Mit den Bitten des gequälten israelitischen Volkes fleht die Kirche um den Schutz und das Kommen Christi:

Umgib uns, Herr, mit deiner unzwingbaren Mauer,
schütze uns immerdar mit deinen mächtigen Waffen.
Befreie uns, Herr, Gott Israels, wir rufen zu dir¹⁸⁵.

Und zugleich jubelt sie über das geistige Glück, das ihr die Vorparusie Christi und seines Reiches in der Kirche gibt.

Er hat erlöst sein Volk und es befreit,
sie kommen und frohlocken auf dem Berge Sion;
erfreuen sich der Güter des Herrn,
über Getreide, Wein und Öl.
Und fortan werden sie nimmer hungern;
ihre Seele wird sein wie ein wasserreicher Garten¹⁸⁶.

Erinnert es nicht schon an den Jubel des ewigen Jerusalem? dieses:

Auf deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter gesetzt,
bei Tag und bei Nacht schweigen sie nicht
mit dem Lob des Namens des Herrn¹⁸⁷.

Für die aufgeschlossene Seele enthüllt sich in der Liturgie dieser Novemberwochen ein ganz zartes Ineinanderspielen von Erwartung und Erfüllung, Gegenwart und Zukunft der Kirche. Auf Erden Erfüllung und doch noch Erwartung, im Himmel lauterste Erfüllung; hier Gegenwart und Zukunft, droben nur Gegenwart. Daß die Erwartung schon von Erfüllung begleitet ist, nimmt ihr das Traurigwehmütige; daß die gegenwärtige Erfüllung auch noch Erwartung ist, hält die Sehnsucht der Gottesbraut nach den *beneficia potiora*¹⁸⁸, den erhabeneren Wohltaten, wach.

Von dem fernen dunkelleuchtenden Hintergrund alttestamentlicher Geschichte, Lehre und Prophezie hebt sich die neustamentliche, immer sich erneuernde lebendige Wirklichkeit der Meßliturgie glänzend ab. Episteln und Evangelien zeigen die Kirche Gottes und ihren Geist, der sie zum Reich Gottes in uns¹⁸⁹ machen soll.

Die Kirche ist das große Gastmahl, zu dem die geladenen Juden — in Weltsinn verstrickt — nicht kommen wollten, zu dem wir Arme und Bettler geladen sind¹⁹⁰. Aus ihr, als dem Schifflein Petri, predigt Christus¹⁹¹. Die Kirche ist die Herberge, in der all unsere Wunden im Auftrage des göttlichen Samaritans geheilt werden¹⁹², Wir sind

ihr lieb, wie einer Witwe der einzige Sohn. Christus schenkt uns durch die Bußgnade ihr wieder zurück¹⁹³. In ihr sind wir alle „ein Leib und ein Geist, wie wir ja auch alle in unserer Berufung zu einer Hoffnung berufen sind“¹⁹⁴.

In drei Gedankenkreisen bewegt sich in der Zeit nach der Himmelfahrt des Herrn das Erleben der Kirche: Dankbar schaut sie zurück auf das Werk der Erlösung, hilfesuchend und vertrauend in der Not dieser Zeitlichkeit wendet sie sich an den Herrn, und — in Sehnsucht blickt sie aus nach seiner Wiederkunft.

Erhöre, Herr, mein Flehen,
ich rufe so laut zu dir: alleluja.
Zu dir spricht mein Herz:
Ich suche dein Antlitz,
dein Antlitz, Herr, will ich suchen.
Wende nicht deinen Blick von mir.
Der Herr ist mein Licht, mein Heil;
wen soll ich fürchten¹⁹⁵.

So drückt schon der Sonntag in der Festwoche von Himmelfahrt diese drei Erlebnisinhalte aus.

Ganz besonders aber hat sich die Parusieverheißung des Himmelfahrtsengels in das Herz der Kirche geschrieben:

So wie ihr ihn gen Himmel auffahren sahet,
so wird er wiederkommen, alleluja¹⁹⁶.

Vom achtzehnten Sonntag¹⁹⁷ nach Pfingsten an, also unmittelbar nach der Herbstquatember, tritt der eschatologische, parusieersehende Charakter der Nachpfingstliturgie deutlicher hervor.

Gib Frieden, Herr, denen, die auf dich harren,
daß deine Propheten sich als wahr erweisen.
Erhöre die Bitten deines Knechtes, des Volkes Israel¹⁹⁸,

ein Gebet um die Endherrlichkeit der heiligen Stadt, gerichtet an den, der die Weltzeiten überschaut¹⁹⁹. Die Liturgie wendet es an auf die Kirche, die im Eingangpsalm schon die Freuden des Einzuges in den Himmel vorwegnimmt²⁰⁰. „An den Wassern Babels saßen wir und weinten . . .“²⁰¹. Aus dem Babel der Welt, darin die Gemeinde des Herrn auf Erden gefangen ist, sehnt sie sich nach Sion, nach dem ewigen Jerusalem — dessen sie nicht vergessen kann. „Als Jakob auszog aus Ägypten, Israel aus fremdem Lande“²⁰² — wiederum der Auszug der Kirche aus der Knechtschaft dieser Erde in das für ewig Gelobte Land. „Ich will euch heimführen aus eurer Gefangenschaft. Du hast, o Herr, dein Land begnadet, Jakobs Gefangenschaft beendete“²⁰³. Die Kirche sieht sich auf Erden gleichsam im Exil, weil sie himmelberufen ist. Auf Erden ist sie noch nicht vollendet, unzulänglich, nicht im Besitz ihrer ganzen Lebensfülle, krank, wie schlafbefangen. Am Ende der Zeiten aber kommt Christus, der Arzt der Ewigkeiten: „Das Mägdlein ist nicht tot; es schläft nur“²⁰⁴. Meine Braut,

ich sage dir, stehe auf. Erwache zu neuem, herrlicherem Leben.“ So wird Christus zu seiner Kirche sagen und tun, wenn er wiederkommt.

Auch der Heiligenkalender weist in diesen Tagen auf die Vollendung der Kirche hin. Betrachten wir das Fest Mariens Himmelfahrt unter dem Gesichtspunkt, daß die Muttergottes in der Liturgie Typ der Kirche ist, so erscheint es als ein Fest der Aufnahme der Kirche in den Himmel, als Fest der verklärten Kirche²⁰⁵. Allerheiligen sehen wir die Zahl der triumphierenden Kirche wieder weiter der Vollendung entgegengewachsen. Vielleicht ist bald keine streitende Kirche mehr und keine leidende, sondern nur noch die eine triumphierende Kirche.

Der Kreis des heiligen Jahres schließt mit der grandiosen Schauwirklichkeit der Parusie Christi. Seine Engel sammeln seine Erwählten von allen Enden der Erde, auf daß er seine geliebte Braut dem Vater entgegenführe, auf daß die irdische Gottesstadt ganz zum ewigen Jerusalem werde²⁰⁶.

Man könnte dieses Selbstbildnis der Kirche, das sich uns in großen Zügen vorgestellt hat, noch ergänzen, beispielsweise durch die liturgische Auffassung vom Hierarchischen, wie sie sich in den Weihermahnungen, den Messen für die Stuhlfeiern Petri, für Papstwahl und -Krönung, für den Jahrtag der Bischofsweihe finden; man könnte im einzelnen aufzeigen, inwiefern diese Bilder auch zutreffen für die „kleinen Kirchen“, Bistum, Pfarrei, die gerade anwesende Gemeinde.

Hier sei jedoch nur noch kurz hingewiesen auf die Bedeutung, die die Stationsangaben für das Bild der Kirche haben. Der Sinn der Angabe — sagen wir an Ostermontag: *Statio ad S. Petrum* — ist dieser: Es sollte heute in der ganzen Christenheit nur eine große Opferfeier sein. Da das nicht angeht, vertritt unsere Pfarrkirche die Sankt-Peter-Kirche zu Rom. So feiern wir doch alle das heilige Opfer beim heiligen Petrus. Und weil der Bau nur das Bild der Gottesgemeinde in ihm ist, sind wir selber — in der Gnadenwirklichkeit des mystischen Leibes Christi — St. Peter. Wenn wir dann zur Kommunion singen: „Wahrhaft erstanden ist der Herr und dem Petrus erschienen“, so heißt das: der Herr ist seiner Kirche erschienen. So können selbst männliche Heilige Bild und Typ der Kirche sein.

Gewiß sind alle diese Bilder nur Analogien für einen schlechthin übernatürlichen Bestand und ein übernatürliches Verhältnis. Aber es dürften sich kaum welche finden lassen, die das Geheimnis treffender wiedergäben, zumal nicht, wenn man diese Bilder in ihrer Gesamtheit betrachtet.

Hinzu kommt bei den liturgischen Bildern etwas ganz Eigenartiges, was allen Bildern außerhalb der Liturgie abgeht. Sie sind wirklichsvolle Sinnbilder. Die Verbindung mit den Sakramenten und Mysterien Christi erfüllt sie mit lebendiger göttlicher Wirklichkeit. Zumal die eucharistische Feier macht die Zuständlichkeiten und Geschehnisse,

von denen die Wortliturgie redet, zu Wirklichkeiten. Durch die heilige Mysterienfeier wird die Kirche immer neu Braut, Mutter, Reich. Die Verbindung mit den realmystischen Vorgängen der Liturgie macht das Selbstbildnis der Kirche zu einer Selbstdarstellung, in gewissem Sinne zu einer Selbstverwirklichung²⁰⁷.

Die Kirche, dieser fortlebende Christus, erlebt sich, wie wir sehen, in der Liturgie keineswegs nur als Christus; sondern die meisten dieser Bilder stellen Christus der Kirche gegenüber: König — Reich, Hirt — Hürde, Bräutigam — Braut, Haupt — Leib²⁰⁸. Doch liegt in allen diesen Bildern — stets sich steigernd — die organische Zusammengehörigkeit angedeutet — Grundstein und Haus, Bräutigam und Braut —, die dann in den Bildern von Haupt und Leib, von Weinstock und Rebzweigen ihren fast philosophisch scharfen Ausdruck finden. Ganz als Christus erlebt sich die Kirche vor allem in der Stunde des eigentlichen Mysteriums²⁰⁹.

Dieses ganze Erleben der Kirche, dessen Bilder an uns vorüberzogen, vollzieht sich nicht etwa abseits von unserer Seele. Die einzelne Seele lebt vielmehr das Leben der Kirche. Kirche und Seele fließen im mystischen Erleben fast unscheidbar ineinander. *Ecclesia siue anima*²¹⁰, lesen wir oft bei dem Vater, der das Wesen des Mysteriums am tiefsten erfaßt hat. In dieser Tatsache liegt keine Verengung der Kirche auf die Seele, sondern eine Ausweitung der Seele zur Kirche. Die Seele ist nicht die Kirche, sondern ein Typ von ihr. Und darin liegt die fast paradoxe Fülle unserer Berufung, daß Christus jeder Seele soviel schenkt, als wäre sie die einzige, als bilde sie die ganze Kirche. Christus starb zwar zunächst, um eine erlöste Menschheit zu begründen, aber doch auch, um jede Seele zu retten, als ob sie die einzige wäre. Er wurde der Bräutigam der Kirche, und jede Seele wurde ihm *Ecclesiola*, und als solche Braut.

Das ist die Mystik²¹¹ der Liturgie: Gott in Christus, Christus — die Kirche, die Kirche — ich; oder von uns aus gesehen: Ich in der Kirche, die Kirche — Christus, Christus — Gott.

Liturgische Erneuerung und Kirchenkunst

von

Prior Albert Hammenstede

Die sieben heiligen Sakramente und vor allem das eucharistische Opfer, wie es von dem durch Christus gestifteten Priestertum gefeiert wird, dazu noch die heiligen Gebete, Gesänge und Zeremonien, durch die Sakramente und Opfer von der Kirche eine kostbare Fassung erhalten haben, das ist die heilige Liturgie. Sie hat einen vierfachen Sinn. Fürs erste erweist durch sie sowohl das Priestertum als auch das geheiligte Volk — *nos serui tui sed et plebs tua sancta*¹ — Gott den ihm entsprechenden Kult der Anbetung, des Dankes, der Sühne und der Bitte. Dann werden uns durch ihre Vermittlung die Früchte des Erlösungswerkes Christi zugeführt. Insofern die heilige Kirche aber der geheimnisvolle Leib Christi ist, wird sie von der Liturgie in den Stand gesetzt, das geheimnisvolle Leben ihres himmlischen Hauptes hier auf Erden weiterzuführen. Schließlich erfährt auch unser rein persönliches Dasein, insofern es das Leben eines einzelnen Gliedes am mystischen Leibe Christi ist, während des heiligen Meßopfers und Sakramentenempfanges seine göttliche Weihe.

„Liturgische Erneuerung“ nennt man die in Deutschland seit ungefähr zehn Jahren besonders von den Abteien Maria Laach und Beuron ausgehenden und geförderten Bestrebungen, die darauf hinzielen, bei Klerus und Volk ein vom Mittelpunkt des Kultus her geordnetes Leben aufzuerbauen. Deshalb will sie einerseits unsere Anteilnahme am Gottesdienste lebendiger und sachgemäßer gestalten und anderseits uns lehren, das innerhalb der Liturgie durch Gottes Gnade von uns Erlebte auch während der Ausübung unserer täglichen Berufspflichten folgerichtig auszuwerten.

„Kirchenkunst“ ist nicht das gleiche wie die schlechthin religiöse oder allgemein christliche Kunst. Ich verstehe darunter vielmehr jene künstlerische Betätigung, die sich bewußterweise der katholischen Kirche als solcher zur Verfügung stellt, die sich ihre Auffassungen und Ziele zu eigen macht und deshalb auf Anregungen, die von der Kirche — nicht bloß von zur Kirche gehörenden Persönlichkeiten oder Gruppen — herkommen, bereitwillig eingeht.

Zwei Fragen will ich im folgenden zu beantworten suchen:

1. Was hat die liturgische Erneuerung — oder kurz gesagt: die Liturgie — der kirchlichen Kunst zu bieten?
2. Was darf die Liturgie bzw. die Kirche dafür von der kirchlichen Kunst erwarten?

So wird sich ergeben, ob liturgische Erneuerung und kirchliche Kunst einen Freundschaftsbund miteinander schließen können.

I.

Was hat die Liturgie der kirchlichen Kunst zu geben?

Das Mysterium! Das Geheimnis, das geheimnisvolle Wort, das geheimnisvolle Tun.

Was ist ein Mysterium? Nehmen wir das Wort jetzt in dem Sinne, in dem es die antike religiöse Welt und die Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte gebrauchte. Dann kann man fast sagen: so ist es dem erhabenen Kunstwerk verwandt. Beide sind kongenial. Das ist der Grund, weshalb die Freunde der heiligen Liturgie sich für die Künstler vom liturgischen Mysterium so wertvolle Anregungen versprechen. Mysterium und Kunstwerk sind beide: „ein Seiendes höherer, ja höchster Ordnung, das in einem seinem Wesen entsprechenden Symbol sinnengemäßer Art wirklich ist und geschaut wird“.

Ich darf zur Erklärung einiges beifügen. Zunächst handelt es sich um ein Seiendes, also nicht um eine bloße Verneinung oder Ausschließung (*negatio* oder *priuatio* in der Sprache der Philosophen), wie es z. B. die Sünde ist, die in dem Fehlen der Übereinstimmung zwischen unserem Handeln und dem Willen Gottes besteht. Den Inhalt des Kunstwerkes und Mysteriums bilden also Personen, deren Handlungen, oder auch wahre Ideen und edle Gemütsbewegungen. Damit ist auch schon gesagt, daß an ein Lebendig-Seiendes, das sich von innen heraus bewegt, zu denken ist. Weil für die Geschöpfe das schlechthin oder absolut Lebendigsein aber nicht in Betracht kommt — sie sind ja nicht das Lebens, haben vielmehr nur Anteil am Leben —, so hat jedes Geschöpf einen genau begrenzten Lebensinhalt. Der entfaltet sich in seinen Einzelheiten nach der vorbildlichen Idee des unbegrenzten Schöpfergeistes. Er tut das mit innerer Notwendigkeit in der Weise, daß alle Teile des Ganzen, mögen sie auch unter sich verschieden sein, aus einem Keime herauswachsen und daher untereinander zusammenhängen oder, wie man sagt, organisch verbunden bleiben. Mysterium und Kunstwerk stellen also organische Einheiten dar. Da schon mit dem leiblichen Organismus, viel mehr aber noch mit dem geistigen, von selbst die Betätigung der Liebe gegeben ist — es liebt das Lebendige-seiende nämlich sich selbst, den Urheber und Erhalter seines Daseins, nicht zuletzt aber auch die Frucht, in der es geistig zeugend weiterleben will —, so haben wir im Mysterium und in jeder wahren Kunstschöpfung eine irgendwie geartete Offenbarung starker Liebe vor uns.

Und diese Liebe ist höherer, ja höchster Ordnung. Mit andern Worten: sie ist nur *quasi diuino afflatu*, d. h. im Zustand außerordentlicher Ergriffenheit oder Freude vom Mysten und vom Künstler zu erleben. Dem Künstler wird eine Intuition der natürlichen, ich möchte sagen: ursprünglichen oder paradiesischen Schönheit der Dinge zuteil. Der Myste aber erfährt die mehr als irdische, durch die Gottheit

wunderbar hervorgerufene, charismatisch packende Ergriffenheit eines gesteigerten religiösen Erlebnisses.

Die lebendige, geistige Liebe höchster Art wird aber geschaut. Sowohl im Mysterium als auch im Kunstwerk bietet sie sich in ihrer Objektivität mit solcher Augenscheinlichkeit dar, daß ein qualvolles Suchen nach ihr überflüssig und ein Zweifeln an ihr ausgeschlossen ist. Wir besitzen sie mit Sicherheit, verkosten sie in Ruhe, empfinden sie als köstliche Erquickung. Kurz: sie ist der Gegenstand unserer Kontemplationen, mit andern Worten: wir ergreifen sie weniger, als daß wir von ihr ergriffen werden.

Geistiges kann von uns aus nicht ohne Mithilfe des Leiblichen, in das es einzukleiden ist, erkannt, geschweige denn geliebt und mit Wohlgefallen verkostet werden. Um so kunstgemäßer bzw. mystischer ist aber die den Sinnen entsprechende Einkleidung oder Formulierung eines geistigen Inhaltes, je mehr sie aus sich heraus in uns das Erlebnis des leiblich-geistigen Schauens anregt, je mehr sie das Symbol des Inhaltes ist. Nur durch die symbolische Form tritt der ideale Gehalt mit dem rohen Material derartig in Verbindung, daß er im letzteren gewissermaßen verkörpert erscheint.

Die auffallende Kongenialität des christlichen liturgischen Mysteriums mit dem künstlerischen Schaffen muß noch deutlicher beleuchtet werden.

Die erste Frage lautet: Ist das liturgische Mysterium etwas Lebendiges — organisch Einheitliches? Ist es ein Werk und eine Offenbarung der Liebe? Lauter Dinge, die für den Künstler ausschlaggebend sind.

Nicht nur ein Gegenstand, eine Handlung, ein Wort dienen beim liturgischen Mysterium dazu, bloß eine Person, eine Wahrheit, einen Akt einzukleiden und zu versinnbilden, sondern ein aus vielen Handlungen, Worten, Gesängen und Dingen — *λεγόμενα, δρώμενα, δεικνύμενα* wie die Alten sagen — zusammengesetztes einheitliches Gebilde macht in ihm eine ganze Reihe von Vorgängen höchster Art wirklich gegenwärtig. So vor allem das Leben, der Tod und die Auferstehung des Gottmenschen Jesus Christus. Eine ähnliche Funktion schrieben übrigens auch die religiösen Geheimverbände des heidnischen Altertums ihren Kultmysterien zu, wenn sie mit Hilfe derselben z. B. das ehemalige Erdenleben der Götter der Unterwelt zur dramatischen Aufführung brachten. Die vornehmsten Arten des katholischen Mysteriums sind, wie ich schon eingangs sagte, die Feier der heiligen Messe und die Spendung der heiligen Sakramente. Die Liturgie der heiligen Messe ist die Gegenwärtigsetzung² der Person und des ganzen gottmenschlichen Lebens des mystischen Christus auf unsern Altären. Mit dem mystischen Christus ist selbstverständlich der geschichtliche Christus gemeint. In seiner Verklärung ist er das Haupt der Kirche, die seinen sichtbaren Leib auf Erden bildet und mit ihm nicht nur durch

eine moralische, sondern physische Lebensgemeinschaft verbunden ist. Mit dem menschgewordenen Logos werden gleichzeitig aber auch seine Menschwerdung, seine Werke, sein Leiden, sein Sterben, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, seine Sendung des Heiligen Geistes, ja sein dereinstiges Wiederkommen am Ende der Zeiten, sein Sitzen zur Rechten des Vaters — kurz die ganze Urheilstatsache, auf der das Christentum beruht ²⁶ gegenwärtig. Das alles ist ja, soweit es auf die dabei handelnde Person des Logos ankommt, eins. In Gott als dem *actus purus*, der lautersten Wirklichkeit, ist jede Zusammensetzung ausgeschlossen. Welche Intensität des Seins haben wir also im Mysterium der heiligen Messe vor uns! Welch unermeßliche Fülle des Lebens!

Und noch ist nicht alles gesagt. Zugewogen wird auf dem Altar auch des Gottessohnes Wirken innerhalb seiner Kirche: was er an Heiligkeit, Seelengröße, Mut, Gehorsam, Geduld, Freude, Liebe hervorgebracht hat in seinen Brüdern dem Fleische nach, in den Heiligen, zu deren Ehre vielleicht die Mysterienfeier eben stattfindet. Hinzu kommt alles, was durch ihn an Tugend und Seelenadel geleistet worden ist von unsern in Christo Verstorbenen. Ja, auch das ist da, was der Heiland in uns Lebenden jetzt tut und erst noch tun will, wenn er uns z. B. im Himmel unendlich glückselig machen wird. Vergessen dürfen wir schließlich nicht, daß die heilige Messe zugleich Christi und aller mit Christus Geeinten Opfertat ist: also der Akt der Anbetung, Danksagung, Sühne, Bitte, den ein Gottmensch und Millionen seiner Brüder durch ihn und mit ihm darbringen. Können wir die Hochspannung solch heiliger Lebensenergien auch nur annähernd begreifen? Sind das also nicht Dinge, die es wirklich verdienen, daß ein künstlerischer Genius sich an ihnen versucht?

Neben das Mysterium der heiligen Messe treten diejenigen der heiligen Sakramente. Auch sie bringen bis zu einem gewissen Grade eine Gegenwart des Erlöserlebens mit sich. Wir werden z. B. bei der heiligen Taufe in wirkliche Beziehung gesetzt zum Tode, zum Begräbnis und zur Auferstehung Christi. Vor allem aber findet in den Sakramenten und durch sie — die liturgische Erneuerung hält an der physischen Wirksamkeit der Sakramente fest — eine Vermittlung der göttlichen Natur und damit des Geistes Jesu statt. Sie „vergotten“³ unmittelbar die Seele, mittelbar aber auch den Leib des Christen. Der Christ wird durch sie „wiedergeboren“ zu einer neuen Kreatur. Nicht nur sein Beten, auch sein übriges Tun und Lassen, sein Berufswirken bekommt so einen gottmenschlichen Charakter und ewigen Wert. Wir stehen also staunend vor einer Schöpfung überirdischen Lebens. Damit ist aber die erste wesentliche Vorbedingung für die Möglichkeit einer von der Liturgie ausgehenden künstlerischen Anregung erfüllt.

Was für Gott ein einziges ist, nämlich sein Mittun an den Ereignissen des in der Mysterienfeier der heiligen Messe gegenwärtig gemachten Lebens Christi, kann von uns, die wir in unsern Kräften ge-

teilt und begrenzt sind, nicht in einer einzigen Zusammenschau erfaßt werden. In Stücke müssen wir es zerlegen und es uns so zu eigen machen. Die heiligen Zeiten und Feste des Kirchenjahres dienen uns deshalb dazu, im Anschluß an die heilige Messe die einzelnen Momente des Heilswerkes Jesu der Reihe nach hervorzuheben und mitzuerleben. So dringen wir aber auch bis zu jener organischen Einheit vor, durch die alle Vorkommnisse im Leben des Erlösers, angefangen von seiner Empfängnis bis zu seiner Wiederkunft beim Weltende, im eucharistischen Mysterium in wundervoller Notwendigkeit miteinander verbunden sind. Und damit steigen wir gleichzeitig empor zu den unendlichen Höhen der Dreifaltigkeit und betrachten mit heiligem Schauer in ihr den ewigen Plan, die *idea exemplaris*, für die Erlösung des Menschengeschlechtes.

Wie wundervoll verläuft nun neben alledem die organische Entwicklung des Gnadenlebens in der Seele eines gläubigen Menschen, der zu den Mysterien der heiligen Sakramente zugelassen ist. Das im Wasser der heiligen Taufe wiedergeborene Kind Gottes wird durch die heilige Firmung ein Soldat Christi, der die Fülle des Heiligen Geistes besitzt. Aus dem vielleicht wieder schiffbrüchig Gewordenen macht das Sakrament der Buße einen nach seiner Rettung nicht nur dankbaren, sondern auch eifrigen Arbeiter im Weinberg des Herrn. Das Mysterium des Fleisches und Blutes Christi verleiht uns das Unterpfand des ewigen Lebens und das Bürgerrecht des Himmels. Durch das Sakrament der heiligen Ehe wird zwischen zwei Menschen die Gnadenliebe Christi zu seiner Kirche wirklich, und der Christ wird befähigt, mit seiner würdigen Nachkommenschaft den Fortbestand der Gottesfamilie sicherzustellen. Das Priestertum vermittelt seinen Verkehr mit Gott in Opfer und Gebet und erhält, zeugend durch Sakrament und Wort, das göttliche Leben in ihm. Das Sakrament der heiligen Ölung gibt ihm die letzte Vorbereitung zum Eintritt in die himmlische Kirche.

Das organische Wesen der Liturgie ist somit das zweite Moment, zu dem die Kunst sich hingezogen fühlen muß.

Übersehen wir übrigens nicht, daß der Inhalt des liturgischen Mysteriums nur Leben und ausschließlich positiver Art ist, ohne jede Beimischung von Verneinung oder Dunkelheit. Als Ganzes genommen und in all ihren Teilen ist die Liturgie nichts anderes als der wesenhafte Gegensatz und die tatsächliche Überwindung von Teufel, Sünde und Tod. Ihre Tendenz geht einzig aus auf die Erhöhung und Verklärung des Menschentums. Einmal schenkt sie uns ja die heiligmachende Gnade, und das heißt soviel wie Gottähnlichkeit, Glaubenserkenntnis und warme Gottesliebe. Und etwas anderes vermag sie uns überhaupt nicht zu geben. Zum zweiten bringt sie uns die Tatsache der uns durch die Gnade zuteil gewordenen Zugehörigkeit zum Reiche Gottes beständig zum Bewußtsein. Ihre Lesungen, Lieder, Gebete und

Riten reden davon. Sie will uns durch dieses Wissen um unser vergöttlichtes Sein fröhlichen Sinnes machen. Keine wenn auch noch so winzige Verstimmung oder Niedergeschlagenheit geht von ihr aus; sie übergießt die Seele einzig mit dem Lichte heiliger Freude. Mag nun unser subjektives Innenleben trotz unseres Anschlusses an den heiligen Kultus der Kirche zuweilen einer gewissen Spannung zwischen Licht und Dunkel, Freude und Leid, Reinheit und Sünde nicht entbehren, die Liturgie als solche, d. h. als eine von Gott gegebene Institution, kennt sie nicht. Sie ist nichts anderes als bloße Gotteskraft, die von unserem Haupte Christus ausgeht und gerade die Dunkelheiten und das Leid in ewigem Licht und ewiger Freude jetzt schon überwindet. Sie kann nur ganz Leben und daher lebenerzeugend sein. Ich erinnere in dieser Hinsicht an die Art und Weise, wie sie uns bei jedem Hochamt der Verklärung durch die göttliche Gnade teilhaftig macht. Belastet mit den profanen Eindrücken des häuslichen oder des sich auf der Straße abwickelnden Lebens betreten wir die Kirche. Nichtssagende Dinge beschäftigen unsere Phantasie. Was tut nun die Liturgie, um uns aus diesen Niederungen in die Sphäre des Himmlischen zu erheben? Mit dem Liede des Introitus, in dem die großen gedanklichen oder gemütsbetonten Motive der folgenden Opferfeier angeklungen werden, dessen Chormelodien geradezu als charismatisch wirkende Hilfsmittel des Geistes Gottes zu bewerten sind, kommt sie uns entgegen. Wir fühlen uns zwanglos in eine fromme, wenn auch noch etwas unbestimmte Gemütsverfassung versetzt. Nun folgt die für alle Anwesenden vorgeschene Lesung der Epistel. Still dasitzend hören wir aus dem Munde des hl. Paulus oder eines Schriftstellers des Alten Bundes so manches, das auf unsere persönlichen Verhältnisse zugeschnitten zu sein scheint, das uns nachdenklich macht. Leise steigen daher vom Grunde unserer Seele gute Vorsätze auf. Unser Gemüt erhebt sich bittend und Gutes gelobend zu Gott. Da greift die Liturgie wieder zum Liede. Graduale, Allelujavers oder Traktus verstärken die von der Epistel angebahnte Bewegung unseres Herzens und Gemütes. Ja, wir wollen gut werden oder bleiben, so wie der Apostel es wünscht. Jetzt ertönt der feierliche Ruf des Diakons: *Sequentia Sancti Evangelii*, „folgt aus dem heiligen Evangelium“. Gespannt erheben wir uns von unsern Sitzen und horchen auf. Nicht mehr die Schriftsteller des Alten Bundes, nicht mehr ein Apostel des Herrn hat uns etwas zu sagen, nein, Christus selbst spricht zu uns. Seine frohe Botschaft löst mit einem Schlage alle Fragen, die durch die Epistel in unserem Geiste aufgerollt wurden. Der Heiland sagt uns, daß wir sicher selig werden können, ja daß wir es müssen und daß er uns dabei behilflich sein wird. Ist das nicht wahrhaft heilige Freude? Und doch sind wir noch nicht auf der Höhe des Berges der Verklärung angelangt. Die Liturgie fordert uns beim Offertorium auf, unser Brot und in dem Brote uns selbst auf den Altar als Opfergabe zu legen. Weshalb das? Damit wir so unsere

eigene Hingabe an Gott einmünden lassen in die Selbsthingabe Christi an den Vater und dann geradezu verwandelt werden in den glorreichen, triumphierenden Christus, der nach der Konsekration auf dem Altare zugegen ist. Wenn wir also zum Empfang der heiligen Kommunion wieder zum Altare kommen, erhalten wir uns selbst als in Christo Verklärte zurück. So verlassen wir am Schlusse der heiligen Messe das Haus Gottes als *deificati*, wie unsere Väter im Glauben sagten, erfüllt mit der Kraft und Herrlichkeit dessen, der des Lebens Herr ist, mit dem und in dem wir das Leben meistern können. Kein Wunder, daß uns das eucharistische Mysterium, wenn wir es so auffassen, als ein Vorgeschmack und Anfang der himmlischen Liturgie erscheint, daß wir dabei in heiliger Begeisterung die glorreiche Wiederkunft Christi im voraus erleben und freudig rufen: Maranatha! Komm, Herr Jesu! ⁴

Das dritte, was katholische Liturgie und kirchliche Kunst zusammenführen muß, ist die Liebe.

Liebe ist die Verbindung von konträren Gegensätzen zur Einheit des Lebens und zur Weitergabe dieses Lebens. Wir haben uns schon daran erinnert, daß das Mysterium der heiligen Messe den fleischgewordenen Sohn Gottes auf unsern Altären gegenwärtig macht. Gott ist die Liebe. Wo Gott ist, da pulsiert das Liebesleben der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Wo Gott ist, da ist seine Liebe zu uns Geschöpfen am Werke. Sie ruft uns ins Dasein und erhält uns darin. Sie erlöst uns, macht uns heilig und selig, indem sie uns ihr eigenes göttliches Leben mitteilt. Wo Gott in seinem unter der Brotsgestalt verborgenen Sohne die Opfergabe der ganzen Kirche entgegennimmt, da wallt aber auch die Liebe aller derer auf, die droben im Himmel, auf Erden und im Fegfeuer zur Kirche gehören. In der Liebe besteht sodann die Wirkung der heiligen Sakramente. Bedeuten sie ja doch nichts anderes als die Vermählung von Gnade und Natur, deren Frucht unsere guten Werke sind. Was immer der christliche Sinn an Hingabe und Heroismus, an caritativen Werken einzelner Menschen oder ganzer Organisationen hervorgebracht hat, es ist nichts anderes als die folgerichtige Entfaltung der durch die heiligen Sakramente in unsere Herzen gepflanzten göttlichen Liebe.

Ist es noch nötig, das Interesse der Künstler durch die Bemerkung anzuregen, daß, wenn schon die Schöpfungen jeder wahren Kunst der höheren, so das liturgische Mysterium der höchsten Seinsordnung angehört? Wer kann sich an ihm aktiv beteiligen? Wer kann sich in es hineindenken? Wer ganz allein dringt bis auf seinen innersten Kern und sein eigentliches Wesen vor? Der bloße Ästhet? Der, welcher nur ein natürlicher Mensch und sonst nichts sein will? Nein, niemals, sondern nur, wer im keuschen Rausche des Heiligen Geistes an das Mysterium herantritt, wer durch Christus vergottet ist und infolgedessen die Erlebniskraft der von Gott eingegossenen Gnade besitzt. Der Diesseitsästhet kann allenfalls die sinnenfällige Schönheit am sym-

bolischen Teile des Mysteriums erfassen; der den Himmlischen verwandte gläubige Künstler dagegen erlebt in der liturgischen Symbolik die Nähe der unendlichen Liebenswürdigkeit und Schönheit Gottes. Es wäre eine verhängnisvolle Verkennung des Wesens der Liturgie, wenn wir das übersehen wollten! Eine liturgische Kunst kommt nicht durch das bloße Studium der Kultusformen, oder wie man sagt, des Ritus zustande. Die Liturgie ist nicht nur Ritus, sondern die Selbstoffenbarung des Geistes Jesu in seiner Kirche. Wer also ein Organ für die Aufnahme des Geistes Jesu hat, mit andern Worten, wer erfüllt vom übernatürlichen Lichte des heiligen Glaubens am Gottesdienst teilnimmt, kann die Sprache dieser Offenbarung verstehen und sie nachher selber reden.

Der Inhalt des liturgischen Mysteriums wird „geschaut“. Vielleicht ist bisher nicht genügend darauf hingewiesen worden, daß unser individuelles Miterleben der Liturgie seinem tiefsten Wesen nach *Beschauung* (*contemplatio*) ist. So sehr die Liturgie an sich Handlung ist und Handlung sein muß, weil sie ja die Gottesverehrung der kirchlichen Gemeinschaft darstellt und Gemeinschaftlichkeit nur durch wechselseitiges Reden und Handeln zustande kommt, so ist doch die Seelenhaltung der am Mysterium Beteiligten Gott gegenüber eine sozusagen ganz gelassene, demütig empfangende. Wir lassen unsere *actio* (Handlung) von der *actio* Christi so überbilden, daß wir fast paradox sagen können, unsere *contemplatio* besteht darin, daß wir demütig die fremde göttliche *actio* in uns Wirklichkeit werden lassen, als ob es die eigene wäre. Wir lassen uns durch die kultische Symbolik hindurch von Gott, der gewissermaßen in oder hinter den Symbolen steht, ergreifen. Unsere persönliche Aufgabe besteht dabei vor allem darin, alle Widerstände oder Hindernisse wegzuräumen, die dem sich uns nähernden Gott hinderlich sein könnten. Wir halten die Tore unseres Herzens weit offen, damit während der liturgischen Feier der Strom des göttlichen Lebens sich von selbst in unser Inneres ergieße. Zur Zeit des liturgischen Vorgangs grübeln wir nicht, moralisieren wir nicht, treiben wir keine Apologetik, nein, verkosten wir nur, wie gut der Herr denen ist, die ihn lieben. Nachher allerdings, wenn wir nach beendigem Gottesdienst wieder im praktischen Leben stehen, entfalten wir gerade deshalb, weil wir gekräftigt wurden durch diese Gotteschau, die größte Aktivität zum Besten von Kirche und Menschheit. Wird liturgisches Schauen im christlichen Künstler nun nicht von selbst auch zur künstlerischen Intuition drängen, da beide miteinander so enge verwandt sind?

Verlockend wäre es, gerade vor Freunden der Kunst die Reichtümer der liturgischen Symbolik auszubreiten und die Angemessenheit des sinnenfälligen Äußern des liturgischen Mysteriums darzutun. Das ist aber im Rahmen dieser Darstellung nicht möglich. Möchten unsere Künstler nur selber einmal zu den Texten und Rubriken des Meß-

buches, des Breviers, des Caeremoniale der Bischöfe, des Rituale greifen! Als Teilnehmer an einer Altarweihe würden sie überrascht sein, daß der Altar wie ein mit der Erbschuld belasteter lebendiger Mensch vom Fluche der Sünde befreit wird. Gleich den Täuflingen der alten Kirche macht er eine Art Katechumenat durch und wird getauft mit einer Mischung, die hergestellt ist aus Wasser, dem Symbole des ursprünglichen klaren, paradiesischen Lebens; aus Asche, dem Sinnbild des Todes, der auf die Sünde Adams als Strafe gefolgt ist; aus Salz, das die Fäulnis verhütet und deshalb an Christi Auferstehung und Erlösungstat erinnert; und schließlich aus Wein, der der Inbegriff der Freude und das Symbol des ewigen Lebens ist. Der getaufte Altar gilt als ein zweiter Christus, der durch die Erfüllung mit göttlichem Leben ein Tempel des Heiligen Geistes wird. „Herabsteige auf diesen Altar die Fülle des heiligen Geistes,“ betet die Liturgie und salbt den Stein mit heiligem Chrisam, so wie der Bischof mit Chrisam den Getauften firmt. In den Flammen, die auf dem Altare angezündet werden, läßt uns der heilige Geist das unsichtbare Feuer seiner herabsteigenden Liebe gläubig schauen. Schließlich wird der getaufte und gefirmte Altar mit weißen Tüchern, dem Taufkleide, das die Herrlichkeit des neuen Christenlebens darstellt, bekleidet. — Nur so aufs Geratewohl seien auch aus der Friedhofsweihe einige künstlerische Anregungen herausgegriffen. Da werden erwähnt: die himmlische Lichtstadt, Christus der Hirte der ewigen Glorie, die Begegnung der Verstorbenen mit dem sie empfangenden Chore der Engel und Märtyrer, die Patriarchengräber des Alten Bundes, der Schutzengel des Friedhofes, das Begräbnis und die Auferstehung Christi, das siegreiche heilige Kreuz, die glorreiche Wiederkunft Christi beim Ende der Welt, die heilige Messe als das Opfer für die Ruhe der Seelen, unser mystisches Sterben in der heiligen Taufe. Malerisch anregend ist dazu der Ritus, der mit den fünfzehn Lichtern, die der Bischof auf fünf Kreuze steckt, an die Tätigkeit der antiken Auguren und Geometer erinnert.

Als es sich im Alten Bunde für die beiden Künstler Beseleel und Ooliab darum handelte, alles anzufertigen, was in Gold und Silber und Erz, in Marmor und Edelsteinen und verschiedenartigem Holze für das Heiligtum des Herrn ausgeführt werden mußte, da ließ Gott sie geheimnisvoll geistig schauen, wie das heilige Zelt und seine Gerätschaften beschaffen sein sollten. Wenn unsere kirchlichen Künstler hineinschauen wollen in das unerschöpfliche Mysterium der Liturgie, wird Gott auch ihren Genius zu sich emporheben und ihnen Lust zum Schaffen geben. Aus neu erschlossenen Quellen alter Kraft werden sie in Freuden schöpfen.

II.

Worin wird nun aber die Gegengabe der kirchlichen Kunst an die Liturgie bestehen?

Nachdem Moses auf dem Berge göttliche Dinge gesehen und erlebt hatte, leuchtete sein Antlitz. Wird eine Kunst, die sich im Glanze des liturgischen Mysteriums gesonnt hat, nicht auch leuchten und die Menschen erleuchten? und sollte dieses Leuchten nicht ihr schönster Dank an die Kirche sein?

Zustimmung darf man wohl für die folgenden Sätze erwarten.

Eine von der Liturgie beeinflusste Kunst kann die von Gott erschaffene Natur nicht vernachlässigen. Sie sieht an ihr das Positive, das Gute, das ursprünglich Schöne, das, was also an ihr trotz der Katastrophe im Paradiese wahr und wertvoll geblieben ist. Vor diesem Guten hat sie Ehrfurcht. Um es gewissermaßen freizumachen, hervorzuhoben und zu verklären, strebt sie vom Nebensächlichen, Unbeständigen und Zufälligen, vom Labilen zum Typischen hin. Das ist wahrer Drang des Lebens im Geiste, denn er geht ja auf das Bleibende. Man kann das auch als die Neigung der liturgischen Kunst zum Objektiven hin bezeichnen, womit dann noch hervorgehoben werden soll, daß sie ein rein individualistisches und subjektivistisches Erlebnis, das als religiöses zudem leicht modernistisch nuanciert sein kann, nicht wiedergibt. Keineswegs wird damit aber behauptet, der kirchliche Künstler müsse auf jegliche persönliche Selbständigkeit im Denken und Empfinden verzichten. Seine Eigenart muß nur stets die von Natur und Offenbarung gebotenen Größen berücksichtigen und uns andere zu ihnen hinführen. Wenn der Künstler übrigens die Tatsache andeuten will, daß die Geschöpfe, falls sie von heiligen, d. h. durch die Gnade verklärten Christen in richtiger Weise gebraucht werden, an dem Glanze der persönlichen Heiligkeit dieser Menschen teilhaben, deshalb ja auch zuweilen als Reliquien behandelt werden können, so wird er das nur dadurch fertigbringen, daß er allem Ungebundenen und Formlosen, ja sogar dem bloß Alltäglichen und Gewöhnlichen aus dem Wege geht, dagegen das Harmonische und Erhabene bevorzugt. Die liturgische Kunst weiß allerdings, daß sie Überirdisches nicht unmittelbar darstellen kann. Sie hofft aber, daß wir es mit ihrer Hilfe ahnen werden. Daher liebt sie die Symbolik, und sie entlehnt sie in erster Linie der Liturgie, weil sie weiß, daß die kultischen Sinnbilder infolge ihrer Einsetzung durch Christus und die Kirche von vornherein die Kraft besitzen, übernatürliche Beschauung hervorzurufen. Damit nimmt sie aber auch unwillkürlich den Hauch heiliger Ergriffenheit in sich auf und strömt ihn wieder aus, von dem der katholische Kultus durchweht ist. Sie strebt bewußt danach, unter der Mithilfe des Heiligen Geistes in der Hand der Kirche nach Art eines Sakramente zu wirken, d. h. sie will in und mit dem Mysterium der Liturgie in den

Seelen heiliges Leben zeugen. Daher legt sie keinen zu großen Wert auf die Darstellung dessen, was rein menschlich ist und im irdischen Dasein des Heilandes und seiner Heiligen ja auch nicht gefehlt haben mag —, sondern sie zieht Gegenstände vor, die durch das Licht des Glaubens erkannt und durch die Kraft der Gnade erlebt werden. Sie ist, kurz gesagt, in ihren Ideen ausgesprochen dogmatisch, in ihrem Ethos nicht selten heroisch, in ihren Affekten berauscht — aber in jungfräulicher Reinheit. Damit hängt es zusammen, daß sie sich viel mehr für die wundervolle Verklärung der Menschenseelen durch die göttliche Gnade interessiert, als für das mühselige Aufwärtsringen der Sterblichen unter allen möglichen Hemmungen von seiten der Welt und der Sünde. Sie will auch nicht in erster Linie den Wünschen einzelner oder kleiner Gruppen, sondern der großen kirchlichen Gemeinschaft dienen. Was von allen immer und überall erfaßt und erlebt werden kann; was vor allem allen nützlich ist, das sucht sie wiederzugeben. Daher vergewaltigt sie uns nicht, läßt sich vielmehr von ihrer Nächstenliebe eingeben, wieweit das individuelle Empfinden ihrer Jünger bei seiner Aussprache immer auf das Aufnahmevermögen der Gemeinschaft Rücksicht zu nehmen hat. Sie möchte von allen Kindern der einen katholischen Kirche auf dem ganzen Erdenrund verstanden sein. Dabei arbeitet sie an der religiösen Belehrung und Erziehung des christlichen Volkes auch insofern mit, als sie aus dem Schatze der Liturgie immer neue Ideen und Anregungen vorbringt. Sie läuft nicht Gefahr, durch notgedrungene Wiederholungen langweilig zu werden.

Schließlich bekommt die kirchliche Kunst durch die Verbindung mit dem liturgischen Mysterium eine ganz und gar christozentrische Richtung. Das soll heißen, sie hat stets vor Augen, daß sowohl die ganze Kirche als auch jeder einzelne Getaufte dazu berufen ist, ein „anderer Christus“ zu sein. In und mit Christus streben wir aber zum Vater hin. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen. Die Gestalten christuserfüllter Menschen, welche die Kunst vorführt, müssen ruhig sein, reich an innerem Frieden, voller Heilsgewißheit, durchleuchtet von Optimismus und Verklärung. Sie sollen ja für die Tatsache zeugen, daß wir mit und in Christus alles vermögen. Sie dürfen sich nicht vor dem Leben fürchten und keine Angst vor dem Sterben haben. Sie besitzen in Christus den Himmel schon auf Erden. Sie sind sicher, auf einem Wege zu wandeln, der notwendig zum Vater führt. Sie stehen vor Gott nicht nur als Bittende, sie denken vielmehr auch daran, Gott zu loben und ihm zu danken. Sie blicken freudig aus nach der Wiederkunft Christi, nach der Parusie. Und noch eine Folgerung. Die liturgisch eingestellte Kunst kennt und liebt natürlich den Heiland, wie er vor 1900 Jahren auf Erden gewandelt ist, wie er hienieden litt und starb. Sie behält aber auch im Auge, daß zum Vollbilde Christi, namentlich wie er jetzt im Himmel lebt und auch in der Eucharistie gegenwärtig ist, seine Herrlichkeit gehört. So lebt für sie der leidende

Christus weiter im verklärten. Deshalb breitet sie über jedes Christusbild, auch über das Angesicht des kreuztragenden und über dasjenige seiner vergotteten Brüder, den Schimmer der Verklärung aus. Einen nur leidenden Christus wüßte sie kaum darzustellen. Interessant und leicht wäre es, nach dem Gesagten den geschichtlichen Beweis zu erbringen, daß die kirchliche Kunst in liturgisch empfindenden Zeitaltern die soeben erhobenen Forderungen tatsächlich erfüllt hat. Doch das gehört nicht zu den Dingen, die hier zur Sprache kommen sollten.

Wir haben gesehen, die liturgische Erneuerung gibt der kirchlichen Kunst das heilige Mysterium. Wahrhaftig eine der Kunst würdige, große, ja himmlische Gabel! Nimmt die Kunst sie an, so ist sie dazu berufen, im Verein mit der heiligen Kirche die Menschen für Gott und das ewige Leben neuzugebären.

Anmerkungen und Belege

Kirche und Mysterium.

Von Abt Ildefons Herwegen.

Vortrag, gehalten für die Münchener Ortsgruppe des Verbandes katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung im Mai 1924.

¹ 2 Kor 4, 6. ² Kol 1, 18. 24. ³ Tract. 11, 3 in Joannem.

⁴ Przywara S. J., Der Seelentypus in der Newmansche Kontinuität katholischer Aszese und Mystik (Jb. des Verbandes kath. Akademiker [1923] 125 ff.).

⁵ Ambrosius, de virginibus I, 6, 31. ⁶ Kol 2, 9. ⁷ Vgl. 2 Petr 1, 4.

⁸ S. th. III, q. 63 a. 5 c. Character est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus; per eum deputantur homines ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis. Vgl. dazu Bernhard Durst O. S. B., *De characteribus sacramentalibus* (Xenia Thomistica [Roma 1924] II).

⁹ Sekret am neunten Sonntag nach Pfingsten.

Altchristlicher Kult und Antike.

Von Odo Casel.

Zuerst erschienen im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 1—17. Hier mit einigen Veränderungen abgedruckt.

¹ 2, 46 κατ' οίκον. ² Ignatios, An die Römer 7, 3.

³ Didache 10, 6. ⁴ 1 Kor 10, 16. ⁵ Didache 9, 4.

⁶ Ignatios, An die Epheser 20, 2; An die Philipper 4, 1.

⁷ Ignatios, An die Magneten 9, 1. ⁸ Ignatios, An die Smyrner 6, 2—7, 1.

⁹ Ignatios, An die Magneten 7. ¹⁰ Eph 1, 13. ¹¹ 1 Joh 2, 20.

¹² Ignatios, An die Epheser 4, 2; 5, 2; An die Magneten 7, 1; An die Römer 2, 2.

¹³ Röm 15, 16. ¹⁴ Röm 12, 1. ¹⁵ Hier = „Rede aus Gott und über Gott“.

¹⁶ Du hast das Heil des Menschengeschlechtes in das Holz des Kreuzes gelegt. Woher der Tod seinen Ursprung nahm, dorthin sollte auch das Leben wieder auferstehen, und der am Holze siegte, sollte am Holze auch besiegt werden.

¹⁷ Der unsern Tod sterbend vernichtete.

und das Leben auferstehend erneute.

¹⁸ Röm 6, 3 ff. ¹⁹ Mystagogische Katechese 2, 5.

²⁰ Mystagogische Katechese 3, 1 f. ²¹ 1 Kor 11, 26. ²² ep. 63, 16 f.

²³ de baptismo 2. ²⁴ vgl. Platon, Symposium 191 D.

²⁵ de baptismo 9 „Niemals ist Christus (zu finden) ohne das Wasser“.

²⁶ ep. 63, 16. ²⁷ Gal 4, 3. ²⁸ Gedächtnisstätte, Märtyrergrab.

²⁹ de exhortatione martyrii 3.

³⁰ „Die Kirche oder die Seele“ (ist die Braut Christi) vgl. den Text auf S. 130.

³¹ „Dank sagen wir dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, den du uns kundgetan hast durch deinen Sohn Jesus.“ Dir sei Ehre in Ewigkeit.“ „Dank sagen wir dir, unser Vater, für das Leben und die Weisheit, die du uns kundgetan hast durch Jesus Christus, deinen Sohn. Dir sei Ehre in Ewigkeit.“ Didache 9. vgl. auch S. 125, Anm. 52.

³² Alles (einmal) Gewordene ist in ihm Leben.

Die Messe als heilige Mysterienhandlung.

Von Odo Casel.

Zuerst erschienen in der Benediktinischen Monatsschrift 5 (1923) 20—28, 97—104, 155—161; hier mit einigen größeren Veränderungen abgedruckt (vgl. dazu Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 [1924] 226—233).

¹ Man denke nur an den Beifall, den die pragmatistische Behandlung der christlichen Heilswahrheiten durch Fr. W. Förster auch bei vielen Katholiken gefunden hat.

² Vgl. H. Usener, Heilige Handlung (Archiv für Religionswissenschaft 3 [1904] 281 ff.). A. Loisy, Essai historique sur le sacrifice (1920), Kap. 1 und 2: L'action sacrée; La figuration sacrée. Dieses Buch ist reich an Material und an geistvollen Übersichten, muß aber mit Vorsicht benutzt werden, da es leicht konstruiert und der Verfasser positivistisch gerichtet ist. S. Mowinkel, Psalmenstudien II (1922).

³ Vgl. Usener a. a. O. Loisy 62.

⁴ Vgl. Loisy a. a. O. 20 ff. nach B. de Sahagun, Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne, übersetzt von Jourdans und Siméon (Paris 1880) 478—481.

⁵ Vgl. G. van der Leeuw, Die *do-ut-des*-Formel in der Opfertheorie (Archiv für Religionswissenschaft 20 [1921] 241—253).

⁶ 1 Kor 10, 18 ff. ⁷ Deut 12, 7. 18 usw.

⁸ Vgl. H. Greßmann, *Ἡ κοινωλία τῶν δαιμονίων* (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 20 [1921] 224—230).

⁹ Protreptikos § 12, 2. ¹⁰ II 171.

¹¹ Mehrere Beispiele sind ausgeführt in meiner Schrift „Die Liturgie als Mysterienfeier“ (Ecclesia orans IX ^{3—5} 1922) Kap. 1.

¹² A. a. O. 61. ¹³ 1 Kor 15, 45.

¹⁴ † um 311. ¹⁵ Homilia in Evangelia 37, 7.

¹⁶ Dialoge IV 58. ¹⁷ S. Abschnitt I.

¹⁸ Vgl. M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (Freiburger Theologische Studien XXIV 1920). Ein ausgezeichnetes Buch, das den hier religionsgeschichtlich kurz erläuterten Gedanken dogmatisch tief begründet.

¹⁹ Apostolische Konstitutionen V 6, 8. ²⁰ 1 Petr 2, 5.

²¹ Gottesstaat X 20. ²² Dialoge IV 59.

²³ De sacramentis V 4, 25. ²⁴ 2 Petr 1, 4.

²⁵ Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans I): Die Liturgie als Spiel. Der dort philosophisch-theologisch ausgeführte Gedanke wird durch unsere religionsgeschichtliche Darstellung plastisch ausgefüllt.

²⁶ Vgl. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921) 34—39.

²⁷ Matth 13, 11; vgl. Mark 4, 11; Luk 8, 10.

²⁸ W. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum ³ Nr. 736.

²⁹ Sylloge ³ Nr. 985 (Zeile 14 ff.) mit Kommentar von O. Weinreich; vgl. ders., Stiftung und Kultsatzen eines Privattheiligtums in Philadelphiea in Lydien (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1919, Abhandlung 16).

³⁰ Der Eid bezeugt nicht nur, daß sie von den Verfehlungen frei sind (so Weinreich S. 55), sondern ist zunächst eine Verpflichtung. Man wird stark an das *sacramentum* der Christen erinnert, die nach dem berühmten Pliniusbrief sich verpflichteten, sich von Verbrechen freizuhalten.

³¹ A. a. O. Zeile 54 ff.

³² Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen ² 1920, S. 71 ff.

³³ XI 15 (2. Jahrhundert n. Chr.). ³⁴ Nach Livius 39, 15, 13.

³⁵ Vgl. Reitzenstein, a. a. O. 77. ³⁶ Vorrede S. 2, 9 Wendland.

³⁷ *παράδοξις*, die mystische *traditio*; vgl. bei den Christen die *traditio symboli*.

³⁸ Vgl. O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (1919). Die Liturgie als Mysterienfeier ^{3—5} 1923, S. 136.

³⁹ Vgl. zu der Erklärung von *sacramentum* wie auch zum folgenden meinen Aufsatz: *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien* (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 2 [1922] 18 ff.); ferner *Theologische Revue* 24 (1925) 41—47.

⁴⁰ Leonianum 401 (Mur.).

⁴¹ Vgl. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921) 34 ff.

⁴² So erklärt sich vielleicht auch das Gebet im Gelasianum 500 (Mur.): *haec munera quae domini Iesu Christi arcanae natiuitatis mysterio gerimus*.

⁴³ 699 (Mur.). ⁴⁴ Leonianum 379 (Mur.). ⁴⁵ Ebd. 377 (Mur.).

⁴⁶ Mehr Zeugnisse in dem Aufsatz: *Mysterium und Martyrium* usw. 19 f.

⁴⁷ 303 (Mur.). ⁴⁸ 518 und 589 (Mur.).

⁴⁹ Statt *placatae* ist wohl *placitae* zu lesen.

⁵⁰ Gelasianum 577 (Mur.); jetzt *Sabbato in albis*.

⁵¹ Gelasianum 606 (Mur.). ⁵² Offbg 1, 5. ⁵³ Röm 1, 3 ff.

⁵⁴ 2 Kor 3, 17. ⁵⁵ Joh 4, 23 f. ⁵⁶ 2 Kor 3, 18.

Zur Idee der liturgischen Festfeier.

Von Odo Casel.

Zuerst erschienen im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 93—99; hier einige kleine Veränderungen.

¹ Er ist gekommen, erschienen, ist da.

² de mysteriis § 27. ³ Spr. 8.

⁴ Postkommunion am Quatembersamstag des September.

⁵ Postkommunion am Feste der Enthauptung des hl. Johannes des Täufers.

⁶ Die fünfzig Tage nach Ostern. ⁷ Hieronymus ep. 27.

⁸ Liturgie des eigentlichen Kirchenjahres (s. S. 65 ff.) d. h. der Mysterien der Erlösung im Gegensatz zu den bloßen Heiligenfesten.

Das Kirchenjahr.

Von Simon Stricker.

Rede gehalten auf der Tagung des Liturgischen Priesterkreises der Erzdiözese Wien 15./18. Sept. 1924. Zuerst veröffentlicht in „Bericht der Liturgischen Priester-tagung in Wien“ 1924 (Verlag des Missionshauses St. Gabriel-Mödling-Wien) 33—50. Hier mit einigen Änderungen. Zum Ganzen vgl. „Die Betende Kirche“ (Berlin 1924) 307—329.

¹ Der deutsche Text der Antiphon S. 94.

² Auf hüpfte die Erde vor dem Angesicht des Herrn, denn er ist gekommen.

³ Im Glanze des Heiligtumes habe ich dich aus meinem Schoße vor dem Morgenstern gezeugt.

⁴ Warum am 24., nicht am 25. Juni, hat seinen Grund im lateinischen Kalender, der den Schluß des Monats nach den Kalenden des folgenden berechnet. Der Juni hat im Gegensatz zu März und Dezember nur 30 Tage. — Vgl. Luk 1, 26.

⁵ Geburtstag des unbesiegtten Sonnengottes = Wintersonnenwende.

⁶ Tag deiner Kraft Ps 199, 3, Graduale der ersten Weihnachtsmesse.

⁷ Ankunft des großen Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus. Epistel der ersten Weihnachtsmesse.

⁸ Evangelium am dritten Sonntag nach Epiphanie.

⁹ Evangelium am vierten Sonntag nach Epiphanie.

¹⁰ Evangelium am sechsten Sonntag nach Epiphanie.

¹¹ Graduale am dritten bis sechsten Sonntag nach Epiphanie.

¹² D. h. in den Heiligenfesten gemeinsamen Messen.

¹³ S. oben S. 61. ¹⁴ Joh 14, 6.

Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie.

Von Athanasius Wintersig.

Zuerst veröffentlicht im Jahrbuch des Verbandes katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 1924, 105—135. Hier mit einigen Änderungen.

¹ 1 Petr 2, 6 ff.

² Responsorium bei der Kirchweihe. Vgl. meine Arbeit „Vom Sinn des Kirchweihfestes“ (Der Weg der Kirche 1925, 111 ff.).

³ Ansprache bei der Subdiakonatsweihe: *altare ipse est Christus*.

⁴ Ebda. *cuius altaris pallae et corporalia sunt membra Christi, scilicet fideles*.

⁵ 1 Petr 2, 5.

⁶ 4. Lesung am 2. Tage der Festwoche von Kirchweihfest. (Die Anführungen aus dem Brevier beziehen sich immer — wenn nichts anderes ausdrücklich bemerkt ist — auf das Römische.)

⁷ 21, 3; Epistel am Kirchweihfeste.

⁸ Geh. Offbg. 21, 2; Epistel am Kirchweihfeste. ⁹ Gal 4, 26.

¹⁰ Vgl. das weiter unten (Anm. 26) angeführte Responsorium bei der Kirchweihe.

¹¹ Ps 121, 3. ¹² 1 Kor 3, 11.

¹³ 5. und 6. Lesung am 2. Tage der Festwoche des Kirchweihfestes. Augustinus, Enarratio in ps. 121, 4.

¹⁴ 4. Lesung am dritten Tage derselben Festwoche. Augustinus, Sermo 136, 1.

¹⁵ 8. Responsorium am Kirchweihfeste.

¹⁶ Responsorium bei der Kirchweihe.

¹⁷ Responsorium bei der Weihe der Kirchen- und Altargeräte (*benedictio tobalearum*).

¹⁸ Responsorium bei der Kirchweihe.

¹⁹ *Urbs Jerusalem beata*. Die Übersetzung des Hymnus ist nach der älteren Fassung, die sich heute noch im monastischen Brevier findet. Sie stammt von Friedrich Wolters, Hymnen und Sequenzen, Berlin 1914, 69 f.

²⁰ Vergleiche weiter unten am Lichtmeßfeste.

²¹ Geh. Offbg. 21, 4; Epistel am Kirchweihfeste. ²² Ebda. 5.

²³ Hebr 13, 8. ²⁴ Text und Übertragung wie oben, Anm. 19.

²⁵ Antiphon bei der Kirchweihe.

²⁶ Responsorium bei der Kirchweihe.

²⁷ Responsorium ebda. Vergleiche den ganzen Text oben Anm. 16.

²⁸ *Scias, frater carissime, quoniam non permittunt jura Ecclesias sine ministris, ac dote concecrari*. Pont. Rom.

²⁹ Eph 5, 25—32. Epistel der Brautmesse. Vgl. zum folgenden meine Schrift: Liturgie und Frauenseele (Eccl. or. XVII), Freiburg ^{3—4} 1925.

³⁰ Jungfrauenweihe des Römischen Pontifikale. ³¹ Ebda., Präfation.

³² Ebda., Responsorium. Vgl. wiederum die Gedankenwelt des 44. Psalmes, besonders auch zum folgenden.

³³ Erste Messe des *Commune Virginum* zum Evangelium; Matth. 13, 44—52.

³⁴ Dritte Messe desselben *Commune* zur *Communio*.

³⁵ Ebda. zur Epistel. 2 Kor 11, 1 f.

³⁶ Vgl. besonders die Verwendung des 45. Psalmes und der Jerusalem-Psalmen im Offizium der Jungfrauen.

³⁷ Am Karsamstag und an der Pfingstvigil. Römische Missale.

³⁸ Taufwasserweihe, zweites Gebet. ³⁹ Ebda., Präfation.

⁴⁰ Ebda. ⁴¹ Ebda., nach der Präfation.

⁴² Ebda. Diese Befruchtung durch Geisthauchung ist die älteste, wichtigste — und liturgischste. Mit der klassischen Liturgie überhaupt ist an dieser Stelle unter dem heiligen Geiste nicht so sehr die dritte Person in der Gottheit zu verstehen, als

vielmehr der göttliche Geist Christi, der natürlich mit der dritten Person in der Gottheit eins ist. Aber in der Auffassung der Liturgie kommt das Organische stärker zum Ausdruck (vgl. Simon Stricker O. S. B., Das Kirchenjahr, herausgegeben von der Abtei Maria Laach im Augustinus-Verlag, Berlin 1924, 274). Die Befruchtung geschieht hier also doch durch Christus. Die Befruchtung ist natürlich ganz als ein geistiger Vorgang, als Begnadigung zu verstehen. Sagt nicht auch unsere Sprache mit einem ihrer seelenvollsten Worte, eine Mutter sei gesegneten Leibes!

⁴³ Ebda.

⁴⁴ Brautsegen in der Brautmesse des Römischen Missale.

⁴⁵ *Benedictio mulieris post partem* (Aussegnung); *Benedictio mulieris praegnantis in periculis partus* (Muttersegen vor der Geburt); beide im Römischen Rituale. Die Texte deutsch mit weiterer Ausführung obenstehender Gedankengänge gab ich in „Mutter und Kind“ (Liturgische Volksbüchlein V), Freiburg, Herder, 1924.

⁴⁶ Gelasianum. Ed. Wilson, Oxford 1894, S. 265. Präfation der *actio nuptialis*.

⁴⁷ *Missae: Salve Sancta Parens*.

⁴⁸ Ekklesiastikus 24, 14—16. Epistel derselben Messe.

⁴⁹ Nach der Hypostasenspekulation des späteren Alten Testaments.

⁵⁰ Luk 11, 27 f. Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen. Er aber sprach: Ja, selig, die das Wort Gottes hören und es beobachten.

⁵¹ Dieselbe Messe, Kommuniongesang: *Beate viscera Mariae Virginis, quae portauerunt aeterni Patris Filium*.

⁵² Didache IX, 4. ὁσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἐν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περὶ τὴν γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

⁵³ 9. Lesung am Montag in der Festwoche von Fronleichnam. In Joannis Ev. tract. XXVI, 13. Die Lesungen der dritten Nokturn, soweit sie vom hl. Augustinus stammen. An einer anderen, nicht in der Liturgie verwandten Stelle drückt Augustinus sich gar so aus: Ihr aber seid der Leib Christi und seine Glieder. Was ihr (in der Eucharistie) empfangt, das seid ihr... Das, was ihr seht, ist das *sacramentum unitatis*. Ed. Morin, tract. VII, 1.

⁵⁴ Missale Romanum nach 1 Kor 10, 17.

⁵⁵ Postkommuniongebet am Samstag nach dem dritten Fastensonntag. *Quaesumus, omnipotens Deus: ut inter membra eius numeremur, cuius corpori communicamus et sanguini*.

⁵⁶ Vgl. aber noch die Präfation der Diakonenweihe: *Cuius corpus, Ecclesiam uidelicet tuam caelestium gratiarum uarietate distinctam, suorumque connexam distinctione membrorum, per legem mirabilem totius compaginis unitam, in augmentum templi tui crescere, dilatarique largiris*. — Die ältere römische Liturgie war etwas reicher an Gebeten, die auf dem Corpus-Gedanken aufbauten. „Allmächtiger, ewiger Gott, du schmückst den bräutlichen Leib deiner Kirche mit den Bekenntnissen heiliger Blutzeugen. Gib uns in Gnaden, daß wir, angetrieben durch ihr belehrendes Wort und ihr gutes Beispiel, nach dem trachten, was dir gefällt.“ Leonianum, Ed. Feltoe 11 (Mur. 304). „Aufjauchze, Herr, das Christenvolk, ob der Verherrlichung der hochedlen Glieder deines Sohnes; und je erhabener sie über den anderen sind, um so mehr mögen diese geringeren Glieder sich mitfreuen über deren Erhöhung.“ Ebda., 6 (299).

⁵⁷ Vgl. weiter unten S. 103 f.

⁵⁸ 5. Antiphon zu den Laudes des ersten Adventssonntags.

⁵⁹ 1. Responsorium der Matutin desselben Sonntags.

⁶⁰ Ps 86. ⁶¹ 1. Antiphon zur ersten Weihnachtsvesper.

⁶² Vgl. hierzu Abt Ildefons Herwegen, Das Königtum Christi in der Liturgie, in: *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf 1922², 83 f.

⁶³ 3. Responsorium am Montag der ersten Adventswoche.

⁶⁴ Lesungen zur Matutin am Dienstag derselben Woche.

- ⁶⁵ 2. und 3. Lesung zur Matutin am Donnerstag derselben Woche, Is 5, 1—7.
⁶⁶ 6. Responsorium am zweiten Adventssonntag.
⁶⁷ Ebda., 1. Responsorium. ⁶⁸ Ebda., 2. Responsorium.
⁶⁹ Ebda., 3. Responsorium. ⁷⁰ Ebda., 5. Responsorium.
⁷¹ Am selben Sonntag als Kommuniongesang.
⁷² 1. Responsorium der Matutin am ersten Adventssonntag.
⁷³ Kommuniongesang am selben Sonntag. Ps 84, 13.
⁷⁴ Offertorium am dritten Adventssonntag. Ps 84, 2.
⁷⁵ 3. Responsorium am ersten Adventssonntag.
⁷⁶ 1. Responsorium am Montag nach demselben Sonntag.
⁷⁷ Kurze Lesung zur Non im Advent.
⁷⁸ Invitatorium und Meßeingang an der Vigil von Weihnachten.
⁷⁹ Tit 2, 11; 3, 4. Erste und dritte Messe an Weihnachten, Epistel.
⁸⁰ Erste Lesung zur Weihnachtsmesse. Is 9, 1—4.
⁸¹ 1. Antiphon zur ersten Weihnachtsvesper.
⁸² 2. Responsorium zur Weihnachtsmesse.
⁸³ 8. Lesung ebda. Ambrosius in *Luc.* 2, 50.
⁸⁴ Dritte Messe, Graduale. ⁸⁵ Ebda., Offertorium.
⁸⁶ 1. Lesung zur Matutin an Epiphanie. Is 60, 1 ff. In der Messe zur Epistel.
⁸⁷ Geh. Offenbg. 21, 23
⁸⁸ 3. Lesung zur Matutin an Epiphanie. Is 61, 10—11.
⁸⁹ Oktavtag zum Evangelium. Joh 1, 29—34.
⁹⁰ Festevangelium Matth 2, 1—12 und der Vers: *Omnes de Saba uenient -- aurum et thus deferentes.*
⁹¹ Erster Sonntag nach Erscheinung. Evangelium Joh 2, 1—11.
⁹² Joh 12, 36. ⁹³ Invitatorium zur Matutin.
⁹⁴ Geh. Offenbg. 21, 23. ⁹⁵ Antiphon zur Austeilung der Kerzen. Luk 2, 32.
⁹⁶ 1. Antiphon zur Kerzenprozession. ⁹⁷ Kol 1, 18.
⁹⁸ Augustinus, *ennaratio in ps.* 44 n. 3. *Assumpta est Ecclesia ex genere humano; ut caput esset Ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et ceteri credentes membra essent illius capitis. Coniunctio nuptialis Verbo et caro: huius coniunctionis thalamus, uirginis uterus.*
⁹⁹ Antiphon zum Lobgesang Benedictus an Epiphanie.
¹⁰⁰ Hymnus zur Vesper am Erscheinungsfeste: 3. Strophe. Deutsch von Hans Rosenberg, *Die Hymnen des Breviers* (Eccl. or. XI), Freiburg 1923, S. 113.
¹⁰¹ Matth 3, 15. ¹⁰² Antiphon zum Benedictus. S. Anm. 99.
¹⁰³ Evangelium am ersten Sonntag nach Erscheinung. Joh 2, 1—11.
¹⁰⁴ Evangelium am dritten Sonntag nach Erscheinung. Matth 8, 1—13.
¹⁰⁵ Evangelium am fünften Sonntag nach Erscheinung. Matth 13, 24—30.
¹⁰⁶ Evangelium am sechsten Sonntag nach Erscheinung. Matth 13, 31 f.
¹⁰⁷ Ebda., Matth 13, 33. ¹⁰⁸ Siehe Anm. 66.
¹⁰⁹ Evangelium. Matth 20, 1—16.
¹¹⁰ Sonntag Sexagesima. Evangelium. Luk 8, 4—15.
¹¹¹ Vierter Sonntag nach Erscheinung. Evangelium. Matth 8, 23—27.
¹¹² Lesungen in der ersten Nokturn der Sexagesima-Woche.
¹¹³ Montag nach dem ersten Fastensonntag. Epistel. Ezech 24, 11—14.
¹¹⁴ Ebda., Evangelium. Matth 25, 31—46.
¹¹⁵ Quatembermittwoch der Fastenzeit. Evangelium. Matth. 12, 42.
¹¹⁶ Ebda., 12, 39.
¹¹⁷ Der heilige Ambrosius deutet in den Brevierlektionen des Tages die Nini-
viten und die Königin des Südländes ausdrücklich auf die Kirche. „Nach der Ver-
urteilung des Judenvolkes bringt diese Stelle deutlich jenes Geheimnis der Kirche
zum Ausdruck, wonach dieselbe in den Niniviten auf dem Wege der Buße, in der

Königin des Südens im Wissensdurst nach Weisheit von den Enden des ganzen Erdkreises sich sammelt, um die Worte des Friedenskönigs Salomo zu vernehmen. Fürwahr, sie ist eine Königin, deren Reich ein ungeteiltes ist, aus den verschiedenen und entlegenen Völkern zu einem Leibe erstehend. So ist denn schon das erstere (die Begegnung Salomos mit der Königin von Saba) ein großes Geheimnis wegen der Beziehung auf Christus und die Kirche (Eph 5, 32); doch ist dieses letztere (Christus-Kirche) ein noch Größeres. Das Vorausgehende war typischer Art, jetzt hat sich das Mysterium in Wahrheit enthüllt. Dort ist der vorbildliche Salomo, hier aber der leibhaftige Christus. Aus zwei Typen setzt sich nun die Kirche zusammen: der eine weiß nichts vom Sündigen, der andere läßt davon ab. Denn die Buße tilgt die Sünde, die Weisheit verhütet sie.“ Lukaskommentar 7, 96.

¹¹⁸ Ebda., Matth 12, 46—50.

¹¹⁹ Donnerstag nach dem ersten Fastensonntag. Matth 15, 21—28.

¹²⁰ Erste Lesung der Messe am Quatembersamstag der Fastenzeit. Deut 26, 18.

¹²¹ Zweite Lesung derselben Messe. Deut 11, 24.

¹²² Dienstag nach dem zweiten Fastensonntag. Epistel. 3 Kön 17, 8—16.

¹²³ Dienstag nach dem dritten Fastensonntag zum Evangelium. Matth 18, 15—22.

¹²⁴ Messe am vierten Fastensonntag, Introitus.

¹²⁵ Dieselbe Messe. Epistel. Gal 4, 22—31.

¹²⁶ Vgl. das Evangelium derselben Messe (Joh 6, 1—15) und den Introitus.

¹²⁷ Introitus. Ezech 36, 23—26.

¹²⁸ Postkommuniongebet an Ostern.

¹²⁹ Chrysostomus, *Laus Maximi* 3. Vgl. auch bei Augustinus, *In Joannis Ev. tract.* 120, 2, welche Stelle das Brevier als siebte Lektion am Feste des kostbarsten Blutes liest: „Dieser zweite Adam entschlief geneigten Hauptes am Kreuze, und so wurde ihm die Gattin gebildet, die aus der Seite des Schlafenden entfloß.“ — In der zweiten Nokturn desselben Festes wird eine dem hl. Johannes Chrysostomus zugeschriebene *Homilia ad Neophytos* gelesen, deren hohes Alter feststeht, wenn auch Zweifel gegen ihre Echtheit erhoben werden. Sie sagt sehr schön: „Und es floß Wasser heraus und Blut. Das eine ist Symbol der Taufe, das andere ist Symbol des Sakramentes. Aus diesen nämlich ist die Kirche begründet worden, durch die Wiedergeburt im Taufbad und die Erneuerung des heiligen Geistes... Aus seiner Seite also erbaute Christus die Kirche, wie aus der Seite des Adam seine Gattin hervorgebracht worden. Deshalb auch bezeugt Paulus: Wir sind von seinem Leibe und von seinem Bein. Er bezeichnet damit jene Seite.“ (Basler Chrysostomus-Ausgabe von 1558, V 726.)

¹³⁰ 2. Responsorium am Weißen Samstag. ¹³¹ 1. Antiphon zur Prozession.

¹³² Stillgebet am Weißen Sonntag. ¹³³ Vgl. oben Anm. 16.

¹³⁴ Gebet am vierten Sonntag nach Ostern. ¹³⁵ Introitus am Ostermontag.

Exod 13, 5.

¹³⁶ Introitus am Ostermittwoch. Matth 25, 34.

¹³⁷ Offertorium derselben Messe. ¹³⁸ Introitus am Weißen Samstag.

¹³⁹ Dieselbe Messe. Epistel. 1 Petr 2, 1—10.

¹⁴⁰ 2. Responsorium am Ostermontag. ¹⁴¹ Siehe oben Anm. 16.

¹⁴² Hebr 13, 20.

¹⁴³ Messe am zweiten Sonntag nach Ostern. Epistel. 1 Petr 2, 25.

¹⁴⁴ Dieselbe Messe. Evangelium. Joh 10, 11—16. — Röm. Pontifikale. Ankündigung der beweglichen Feste.

¹⁴⁵ Evangelium am Weißen Sonntag. Joh 20, 23.

¹⁴⁶ 1. Responsorium am Ostermittwoch. ¹⁴⁷ Matth 21, 33—46.

¹⁴⁸ Vgl. das vorstehende Responsorium.

¹⁴⁹ 2. Responsorium am dritten Sonntag nach Ostern.

¹⁵⁰ Traktus nach der 8. Prophezie am Karsamstag. Is 5, 1.

¹⁵¹ Joh 15, 1.

¹⁵² 1. Responsorium am Dienstag der vierten Woche nach Ostern.

- ¹⁵³ 1. Responsorium am Montag derselben Woche.
¹⁵⁴ 4. Responsorium am dritten Sonntag nach Ostern.
¹⁵⁵ Erste und zweite Woche nach Weißen Sonntag.
¹⁵⁶ Dritte Woche nach Weißen Sonntag.
¹⁵⁷ Joh 14, 18. Alleluja-Vers am Sonntag in der Festwoche von Himmelfahrt.
¹⁵⁸ Ebda.
¹⁵⁹ Joh 20, 22. Evangelium am Weißen Sonntag. *Accipite Spiritum*. Über die liturgische Auffassung vom heiligen Geist vgl. das Anm. 41 Gesagte.
¹⁶⁰ 1. Antiphon zur Vesper. ¹⁶¹ Geh. Offbg. 22, 20.
¹⁶² Epistel am Pfingstfreitag. Joel 2, 27.
¹⁶³ Der *Marana tha*-Ruf heißt in der Didache 10, 6: Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt... Komm, Herr (Jesus). Amen.
¹⁶⁴ Wir müssen ja die alttestamentlichen Geschehnisse im neutestamentlichen und endzeitlichen Vollsinn sehen. Vgl. Caesarius am neunten Sonntag nach Pfingsten in der 4. Lektion: „Bei den Lesungen, die uns, meine sehr lieben Brüder, in diesen Tagen verlesen werden, habe ich oftmals ermahnt, daß wir nicht dem tötenden Buchstaben folgen und dabei den lebendig machenden Geist vernachlässigen. Wollten wir bloß auf das achten, was der Buchstabe sagt, würden wir nur geringe oder gar keine Erbauung aus den heiligen Lesungen schöpfen. Alles, was da verlesen wird, ist Typ und Vorbild des Künftigen. In den Juden ist es vorgebildet, in uns ist es — dank der schenkenden Gnade Gottes — erfüllt.“ Inter Sermones Appendicis Operum S. Augustini 40, 1.
¹⁶⁵ Näheres über die im folgenden angeführten Gedanken in der Pastoraltheologie des geistvollen Regensburger Domkapitulars Joseph Amberger, II, 1868 ³, 826 ff. Man kann ihm getrost auf weite Strecken folgen; obgleich seine Zusammenhänge zuweilen etwas konstruiert erscheinen.
¹⁶⁶ Lesungen der ersten Nokturn in der ersten bis vierten Woche nach Pfingsten.
¹⁶⁷ Fünfte bis sechste Woche. ¹⁶⁸ Siebte bis achte Woche.
¹⁶⁹ Lesungen am Freitag und Samstag der siebten Woche.
¹⁷⁰ Neunte bis elfte Woche.
¹⁷¹ Antiphon zum Lobgesang Magnificat am Samstag vor dem ersten Augustsonntag.
¹⁷² Vgl. oben Anm. 48, 49. ¹⁷³ Erste Augustwoche.
¹⁷⁴ Zweite Augustwoche. ¹⁷⁵ Dritte Augustwoche.
¹⁷⁶ Vierte und fünfte Augustwoche. ¹⁷⁷ Erste und zweite Septemberwoche.
¹⁷⁸ Dritte Septemberwoche. ¹⁷⁹ Vierte Septemberwoche.
¹⁸⁰ Fünfte Septemberwoche.
¹⁸¹ Lesungen am Samstag der fünften Septemberwoche.
¹⁸² Antiphon zum Lobgesang Magnificat am Samstag vor dem ersten Oktobersonntag.
¹⁸³ Lesungen am Montag der zweiten Oktoberwoche. 32
¹⁸⁴ Ezechiel in den beiden ersten Novemberwochen; Daniel in der dritten; die kleinen Propheten Oseas bis Malachias in den beiden letzten.
¹⁸⁵ 5. Responsorium am ersten Novembersonntag.
¹⁸⁶ 1. Responsorium an den Montagen des November.
¹⁸⁷ 4. Responsorium am ersten Novembersonntag.
¹⁸⁸ Messe am Quatemberfreitag im September. Postkommuniongebet.
¹⁸⁹ Das Reich Gottes ist in euch. Luk 17, 21.
¹⁹⁰ Evangelium am zweiten Sonntag nach Pfingsten. Luk 14, 16—24.
¹⁹¹ Evangelium am vierten Sonntag nach Pfingsten. Luk 5, 1—11.
¹⁹² Evangelium am zwölften Sonntag nach Pfingsten. Luk 10, 23—37.
¹⁹³ Evangelium am fünfzehnten Sonntag nach Pfingsten. Luk 7, 11—16.
¹⁹⁴ Epistel am siebzehnten Sonntag nach Pfingsten. Eph 4, 4.
¹⁹⁵ Introitus zur Messe am Sonntag in der Festwoche von Himmelfahrt.

¹⁹⁶ Introitus am Feste Christi Himmelfahrt.

¹⁹⁷ Das Parusiemotiv hat auch schon früher seine Stelle in der Meßliturgie; z. B. in dem vorstehenden Introitus; am achten Sonntag im Evangelium vom Verwalter (Luk 16, 1—9); am Quatembersamstag im September (Evangelium vom Feigenbaum, Luk 13, 6—9).

¹⁹⁸ Achtzehnter Sonntag nach Pfingsten. Introitus zur Messe.

¹⁹⁹ So der Kontext, den das Monastische Brevier an allen Sonntagen *per annum* als drittes Kanticum der dritten Nokturn betet:

Erbarme dich deines Volkes, darüber dein Name angerufen,
und Israels, das du deinem Eingeborenen gleichgehalten.
Erbarme dich der Stadt deines Heiligtumes,
Jerusalem, der Stadt deiner Wohnung.
Erfülle Sion mit deinen unaussprechlichen Verheißungen,
und dein Volk mit deiner Herrlichkeit.

Ekklesiastikus 36, 14—16.) Ps 121.

²⁰⁰ Ps 121.

²⁰¹ Zwanzigster Sonntag nach Pfingsten. Offertorium. Ps 136, 1.

²⁰² Einundzwanzigster Sonntag nach Pfingsten. Allelujavers. Ps 113, 1.

²⁰³ Dreiundzwanzigster Sonntag nach Pfingsten. Introitus.

²⁰⁴ Am letzten Sonntag. Evangelium (vom Töchterlein des Jairus). Matth. 9, 18—26.

²⁰⁵ Evangelium Luk 5, 38—42. Vgl. zu diesem Gedanken: Augustinus, *Quaestiones in Evangelia* II 20. „Daß Martha den Herrn in ihr Haus aufnimmt, weist hin auf die Kirche der Jetztzeit, die den Herrn in ihr Herz aufnimmt. Ihre Schwester, die zu Füßen des Herrn sitzt und auf sein Wort horcht, weist hin auf dieselbe Kirche, aber so, wie sie im künftigen Zeitalter sein wird, wo sie abläßt vom tätigen Dienst an der Bedürftigkeit und sich nur an der göttlichen Weisheit erfreut. Martha ist beschäftigt mit vielen Dingen; weil die Kirche sich auf Erden noch mit solchen Dingen abgeben muß.“

²⁰⁶ Letzter Sonntag nach Pfingsten. Evangelium, Matth 24, 15—35.

²⁰⁷ Es war nicht die Aufgabe dieser Skizze, zu zeigen, wie durch die Sakramente, die Mysterien, die Kirche wird, sondern es sollte zunächst das Bild der Kirche gezeichnet werden. Auf die Selbstverwirklichung der Kirche in den Mysterien sei darum nur hier kurz hingewiesen. In der Taufe betätigt die Kirche ihre Mutterschaft. Dieser Betätigung bedarf sie, um Christi göttliches Leben auf Erden fortzuerhalten. Wenn es auf Erden keine Gläubigen mehr gäbe, so gäbe es dort auch keinen *Christus mysticus*, keine Kirche. Durch die Firmung erfährt die Kirche einen Zuwachs an Vollbürgern. Durch die Eucharistie werden die Gläubigen in Christus verwandelt und verlieren so das Allzumenschliche. Und weil so die einzelnen immer reiner Christum ausprägen, deshalb kann auch die Kirche eine vollkommenere Darstellung Christi sein. Die Buße ist die Wiederaufnahme von Gliedern in die Gemeinschaft der Heiligen und dadurch Wiederherstellung der sittlichen Heiligkeit der Kirche. In der Gattin und Mutter (Ehe) bildet sich die Kirche ihrer Hingabe an Christus und ihrer Mutterschaft nach ab. Durch die Priesterweihe bildet die Kirche in Männern auf ganz besondere Weise Christus ab und nach. Die Priester haben die Aufgabe, an der Kirche die vitalen Tätigkeiten Christi vorzunehmen, zu zeugen und ihr das göttliche Leben zu erhalten und immer wieder neu mitzuteilen. Die hl. Ölung ist die Bereitung der Kirche in ihren Gliedern für die Parusie Christi und für die Umwandlung in die himmlische Kirche. Vgl. hierzu Abt Ildefons Herwegen, Das Mysterium als die Seele katholischen Wesens, in: *Lumen Christi*, München 1924, 120 f. und oben S. 1 ff.

²⁰⁸ Beim Leib-Christi-Bild ist die Vorstellung im einzelnen verschieden. Einmal erscheint die Kirche als ganzer Leib mit allen Gliedern und ist dann einfach der

mystische Christus; oder aber Christus als Haupt ist dem Leib der Kirche gegenübergestellt. Vgl. Traugott Schmidt, *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ), Erlangen 1919.

²⁰⁹ Zuweilen ist die Vorstellung auch die einer dreifachen Gegenüberstellung: Christus, Kirche, Gläubige. Die Kirche erscheint da als eine Entität, abgesehen von den Gläubigen. Das ist der Fall, wenn die Rede ist von den Bürgern der Gottesstadt, von den Kindern, die Christus mit der Kirche gezeugt haben.

²¹⁰ *Quoniam plures filii desertae magis quam eius quae habet uirum* (Is 54, 1) *Nostra uirum non habet, sed habet sponsum, eo quod siue Ecclesia in populis siue anima in singulis, deo uerbo sine ullo flexu pudoris, quasi sponso innubit aeterno...* Ambrosius, *De uirginibus* I 6, 31.

²¹¹ Sie ist Kultmystik und zwar wesentlich Christusmystik, nicht philosophische Gottesmystik.

Liturgische Erneuerung und Kirchenkunst.

Von Prior Albert Hammenstedt.

Referat auf der Vierten Tagung für Christliche Kunst Freiburg i. Br. 22. bis 25. September 1924. Zuerst veröffentlicht im Tagungsbericht S. 19—29. Hier mit einigen Änderungen.

¹ Kanon der heiligen Messe.

² Das Wort ist nicht schön, gibt aber die Sache am besten und genauesten wieder.

³ *Deificare* nennen es die ältesten Väter.

⁴ So schon in dem eucharistischen Gebet der Didache (1. Jahrhundert n. Chr.).

Liturgiegeschichtliche Forschungen

herausgegeben von Dr. Franz Jos. Dölger, Univ.-Prof., Münster, Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benedikt. von Maria Laach, Dr. Adolph Rücker, Univ.-Prof., Münster.

Heft 1: **Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung.** Von P. K. Mohlberg. VIII u. 52 S. 2,25.

Heft 2: **Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze.** Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Von Dr. Fr. J. Dölger. Mit 1 Tafel. XII u. 150 S. 6,50.

Heft 3: **Nichtevangel. syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends.** Im Sinne vergleichender Literaturgeschichte untersucht von Prof. Dr. A. Baumstark. XII u. 196 S. 7,80.

Heft 4/5: **Sol salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum** mit bes. Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Von Dr. F. J. Dölger. XII u. 448 S. 2. Aufl. 17,25.

Heft 6: **Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik.** Von Egon Wellesz. VIII u. 120 S. 4,80.

Heft 7/8: **Die Stellung Christi im liturgischen Gebet.** Von P. Jos. A. Jungmann S. J. XVI u. 256 S.

In Vorbereitung sind folgende Veröffentlichungen:

Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Von Dr. Theodor Klauser.

Lumen Christi. Licht- und Feuerzeremonien der Karsamstagsliturgie. Von Prof. Dr. Dölger.

Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung, untersucht von Fr. Hamm.

Beiträge zur Geschichte des Bischofswelhetages im christlichen Altertum und Mittelalter. Von Dr. P. Thomas Michels O. S. B.

 Die Mitglieder des Vereins erhalten die Veröffentlichungen des Vereins mit 15% Nachlaß, bei Subskription auf eine Sammlung mit 25% Nachlaß, bei direktem Bezuge vom Verlage.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Liturgiegeschichtliche Quellen

herausgegeben von Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach und Dr. Adolph Rücker, Prof. an der Universität Münster.

Heft 1/2: **Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum** in alam. Überlieferung (C. Sangall. Nr. 348) St. Galler Sakr.-Forsch. I. Hrsg. v. P. K. Mohlberg. Mit 2 Taf. CIV u. 292 S. 15,—.

Heft 3: **Das Sacramentarium Gregorianum nach d. Aachener Urexemplar.** V. Prof. D. H. Lietzmann. XLVIII u. 186 S. 8,85.

Heft 4: **Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa.** Mit d. griech. Paralleltext hsg. von Dr. Adolf Rücker, Prof. in Münster. XXXII u. 88 S. 4,50.

Heft 5/6: **Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721.** Von P. A. Dold O. S. B. XXXII u. 186 S. Mit 8 Abbild., 1 Karte u. 2 farb. Wapentafeln. 8,25.

Heft 7/8: **Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum.** Textkrit. Untersuch. zu den römischen „Depositiones“ und dem „Martyrologium Hieronymianum“ von Joh. Peter Kirsch, Prof. in Freiburg (Schweiz). XII u. 256 S. 10,—.

In Vorbereitung sind folgende Veröffentlichungen:

Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11^r—100^r). Einleitung, Ausgabe und Untersuchungen von Dr. P. Kunibert Mohlberg und Prof. Dr. Dr. Anton Baumstark.

Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I. Herausgegeben, übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht von Dr. Hermann Fuchs.

Das sogenannte Sacramentarium Leonianum (Cod. Veron. LXXXV). Herausgegeben von Dr. Vittorio de Zanche und P. Petrus Siffrin O. S. B.

Das Sacramentarium triplex von St. Gallen (Cod. Zürich C 43), herausgegeben von P. Dr. Kunibert Mohlberg O. S. B.

 Die Mitglieder des Vereins erhalten die Veröffentlichungen des Vereins mit 15 % Nachlaß, bei Subskription auf eine Sammlung mit 25 % Nachlaß, bei direktem Bezuge vom Verlage.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BV170.M98 C001
MYSTERIUM MUNSTER I.[N] W.[ESTF.]



3 0311 00032 2201

WITHDRAWN

BV

54499

170

.M98

MYSTERIUM : GESAMMELTE

AUTHOR	ARBEITEN LAACHER MÖNCHE /
	Ildefons Herwegen... [et.
TITLE	a1.]

DEMCO

